المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

موسوعة كمبريدج للتاريخ

# الفكر السياسى في القرن العشرين

## المجلد الأول

تحرير: تيرنس بول
ريتشارد بيلامى

ترجمة: مى مقلد
مراجعة: طلعت الشايب

1338

موسوعة كمبريدج للتاريخ

# الفكر السياسى فى القرن العشرين

(المجلد الأول)

المركز القومى للترجمة
إشراف: جابر عصفور

- العدد : ١٣٣٨
- موسوعة كمبريدج للتاريخ : الفكر السياسى فى القرن العشرين (مج ١)
- تيرنـــس بول ، ريتشارد بيللامى
- مى مقلد
- طلعت الشايب
- الطبعة الأولى ٢٠٠٩

**هذه ترجمة المجلد الأول من كتاب:**

***The Cambridge History of***

***Twentieth - Century Political Thought***

***Edited by:***

***Terence Ball and Richard Bellamy***



***Published by The Press Syndicate Of***

***The University of Cambridge***

---



شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت:٢٧٣٥٤٥٢٤ ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤

**Cairo، El Gezira،EL Gabalaya st. Opera House**
E-mail: egyptcouncil@yahoo.comTel: 27354524-27354526 Fax: 27354554

موسوعة كمبريدج للتاريخ

# الفكر السياسى فى القرن العشرين
## (المجلد الأول)

تحرير: تيرنس بول وريتشارد بيللامى

ترجمة: منى مقلد

مراجعة: طلعت الشايب

٢٠٠٩

**بطاقة الفهرسة**

**إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية**

**إدارة الشئون الفنية**

موسوعة كمبريدج للتاريخ : الفكر السياسى فى القرن العشرين (مج ١)

تحرير: تيرنس بول وريتشارد بيلاّمى، ترجمة: مى مقلد،

مراجعة: طلعت الشايب،

ط ١ – القاهرة : المركز القومى للترجمة، ٢٠٠٩

٤٥٦ ص ، ٢٤ سم

١ – السياسة – نظريات

( أ ) بول ، تيرنس (محرر)

(ب) بيلامى، ريتشارد (محرر)

(جـ ) مقلد ، مى (مترجم)

(د ) الشايب، طلعت (مراجع) ٣٢٠,٠١

رقم الإيداع ٢٠٠٨/١٦٨٨٥

الترقيم الدولى : I.S.B.N - 977- 437 - 868 -7

**طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية**

## المحتويات

# استهلال

يتربع هذا السفر الضخم على قمة إصدارات كمبريدج الخاصة بتاريخ الفكر السياسى، وكنا قد بدأنا التفكير فى إصداره والتخطيط له منذ عام ١٩٩٣، واستغرق ذلك زمنا طويلا لكى يرى النور، ونحن مدينون بالشكر والعرفان لجميع المؤلفين المشاركين فيه، الذين كان صبرهم طويلا مثل الكتاب، حتى إن بعضهم كان يساوره الشك فى صدوره. كما أننا، بالقدر نفسه، مدينون بالشكر لريتشارد فيشر محررنا بدار نشر جامعة كمبريدج، الذى دعانا إلى تحرير هذا المجلد ثم راح يحثنا كما كنا نحث نحن المشاركين فى هذا العمل، أما علاقتنا الطيبة فهى أكبر دليل على ما بيننا من مودة واحترام متبادل.

كما نتقدم بخالص الشكر لسياران أوكلى على مساعدته لنا فى المراحل النهائية لمراجعة هذا المجلد وتحريره، وللقراء الذين علقوا على فصوله المختلفة، ولفرانسيس نچنت الذى قام بتحرير المسودة النهائية بكل إخلاص، ولجوديث پول على إعداد الفهرس، وقيامها بأعمال التصحيح بمساعدة ميشيل تولمان، وأخيرا وليس آخرا يود كل من المحررين أن يتقدم بالشكر لزملائه فى العمل على حسن التعاون ومتعة المشاركة.

**تيرنس بول و ريتشارد بيللامى**

# مقدمة

يهدف هذا الكتاب، وهو آخر إصدارات كمبريدج عن تاريخ الفكر السياسى، إلى إلقاء نظرة شاملة ومجملة على التيارات الأساسية فى الفكر الاجتماعى والسياسى للقرن العشرين. إنه لمن العسير أن نروى تاريخ الفكر السياسى فى أية حقبة زمنية؛ ولكن محاولة القيام بعملية مسح لتاريخ التنظير السياسى فى القرن العشرين بكل ما فيه من تنوع واختلاف تنطوى على صعوبات خاصة، حتى ولو كان ذلك، فقط، لأن القرن الذى انتهى كان يتسم بالكثير من التشكك بشأن أساليب رواية التاريخ، وبالوعى الشديد بمدى تعدد ذلك. لقد دعم تأثير ماركس وفرويد وغيرهما من المنظرين مسألة "تأويل الشك"، حيث لا شىء يتطابق جوهره مع مظهره، كما أن هذا الشك يمتد إلى الكتابات التاريخية، بما فيها هذه التى بين أيدينا؛ وبداية فإن الشكوك سوف تزداد بشأن التحيز الأيديولوچى، وذلك لأن المشاركين فى هذا الكتاب يروون تاريخا هم معاصروه، كما أنهم قد يثيرون أسئلة عن أسباب التركيز على جوانب بعينها وإهمال أخرى أو تضمين مفكرين بعينهم واستبعاد غيرهم. وأخيرا– وليس آخرا– هناك السؤال الحاضر دائما عن المنهج، وعن الأسلوب المتبع، ولماذا السرد من وجهة نظر معينة أو توجه بعينه دون غيره، ولماذا استخدام هذا المنهج دون سواه؟

تلك أسئلة صعبة نعترف بأننا لا نملك لها إجابات شافية، بيد أنه بوسعنا أن نسوق بعض التبريرات: أولا: لا شك أن المحررين والمشاركين فى هذا الكتاب لهم توجهاتهم وتحيزاتهم الأيديولوچية، ولا شك فى أن لذلك تأثيره على ما نكتبه وعلى طريقة كتابته، ومن حسن الحظ أننا لسنا كلنا على قلب رجل واحد فى فكرنا الأيديولوچى أو تفضيلاتنا السياسية، بل على العكس، فإننا نعتقد أن القارئ لهذا الكتاب سوف يندهش ليس لتنوع الموضوعات التى نتناولها هنا فحسب، وإنما سيروقه كثيرا أيضا – كما نتمنى– تنوع الأساليب التى طرحناها وعالجناها بها وموضوعيتها. من أسف أن بعض المفكرين، وبعض الموضوعات، أخذوا مساحات أكبر من غيرهم؛ ومن أسفٍ أيضا، أن بعض الموضوعات لم تُطرح، وقد كانت

مسألة الاختيار هذه حتمية بالنسبة إلينا بسبب قيود المساحة وعدد الكلمات التي أوشكنا على تخطيهما. لقد حاولنا أن ننوع في اختيار المفكرين والموضوعات قدر الاستطاعة، وأن نتحرى أى تحيز أيديولوجى فاضح ومن ثم نخفف من حدته. وفيما يتعلق بالمنهج أو الطريقة المتبعة هنا فينبغى التنويه أننا لم نلتزم منهجا بعينه، بل استقر رأينا على أن ننتقى وأن نُعمل مناهج متنوعة تبعا للمفكرين والمشكلات المطروحة والموضوعات المتناولة، حسب مقتضى الحال فى كل فصل. إن كل فصل يلتزم فكرة أساسية كما يلتزم ترتيبا زمنيا وأحيانا يكون التركيز على مُنَظر أو مفكر بعينه. وبوجه عام فإن كل فصل من الكتاب يلتزم دربا من دروب الفكر فى القرن العشرين كله. وفى بعض الأحيان نخرج عن هذه القاعدة عندما يكون المُنَظر أو المفكر مرتبطا بمدرسة فكرية معينة؛ أو عندما يكون لموضوع ما أهمية كبيرة تحتاج إلى المعالجة فى أكثر من فصل، إما لاتساع أثر الموضوع ومحوريته، أو لكونه قد أثمر عن أدبيات ثرية على الرغم من عدم استمراره طويلا.

ورغم كل ذلك نعترف أن كتابة تاريخ الفكر السياسى لها عيوبها الخاصة. وعلى الرغم من أننا حاولنا أن نكون عالميين قدر المستطاع، فإن ترتيب فهرست المحتويات وقيد عدد الكلمات جعل لزاما علينا القيام بخيارات صعبة ومعقدة باستمرار؛ ولأننا نتحدث عن تاريخ، فقد حاولنا أن نتجنب الأحكام الحالية والمبررات المعاصرة المطروحة عن الأفكار التى قد تكون أكثر أهمية لنا اليوم، بل راعينا مدى أهمية تلك الأفكار فى زمانها. ولأن اهتمامنا منصب على الفكر السياسى وليس على الممارسة السياسية، فقد أعطينا الوزن الأكبر والأهمية القصوى هنا للنظريات التى كان لها صدى أعمق فى عالم المُثل وليس فى عالم الممارسة السياسية الواقعية - رغم أن كلا العالمين مرتبطان، وقد حاول كل من أسهم فى هذا الكتاب استكشاف تلك الروابط؛ ولأن جل تركيزنا يقع على الأفكار السياسية وليس على التاريخ الفكرى بوجه عام فقد واجهتنا - مثل كل محررى الكتب السابقة فى هذه السلسلة- صعوبات فى تحديد مدى المسائل موضع البحث وحدودها.

تلك مشكلات حادة فى القرن العشرين تحديدا، حيث زاد الجدال حول "الشأن السياسى" ومجاله، وامتد ليشمل العديد من المفكرين والموضوعات والقضايا. كانت نقطة البداية هى أن القرن العشرين هو عصر الأيديولوچيات، وهى التى شكلت اللغات الأساسية للفكر السياسى، ولكن تلك الأيديولوچيات - كأنماط للفكر السياسى- لا يمكن دراستها بمعزل عن الأحداث السياسية التى شكلتها وتشكلت بفعلها. كما أن هوية الفكر السياسى خلال هذه الفترة تصدعت وأصبحت أكثر تعقيدا بفعل الظواهر التى يمكن اعتبارها سياسية، وفى زمن العولمة، أصبحت الدولة، التى كانت لزمن طويل هى المحور الأساسى للفكر السياسى - تعتبر الآن أحد اللاعبين من بين كثيرين منهم المنظمات غير الحكومية، والشركات العالمية، والنظم التجارية الإقليمية والعالمية، ومنظمات حقوق الإنسان، وهيئات الإغاثة العالمية والحركات السياسية العابرة للحدود القومية كالحركات النسوية والبيئية وغيرها من التجمعات. وهكذا فإن كل ما يعتبر - أو لا يعتبر - "شأنا سياسيا" يقيد أو يوسع من مجال "الفكر السياسى"، الموضوعة هويته بدورها موضع المساءلة؛ وقد ساعد الكثير من التطورات مثل مشكلات الهجرة، والتجارة العالمية، وحماية البيئة وحقوق الإنسان، والإرهاب، والهوية الثقافية، واللغات المتغيرة للعلوم الاجتماعية والجمالية، والحركات الاجتماعية الجديدة، والدساتير المتغيرة للدول والمجتمعات، وغيرها من التطورات- على وضع تعريف لطبيعة وشكل الفكر السياسى الحداثى- وربما ما بعد الحداثى. وعليه فقد قمنا بدراسة ظهور الحركات البيئية والنسوية، وردود الأفعال السلبية المعادية للغرب والمعادية لليبرالية فى الدول الإسلامية، وتطور مبادئ العلوم السياسية وتأثير الحداثة على الفن والأدب، وتأثير علم النفس الفرويدى على الفكر السياسى. هذه الدرجة من التنوع ليست مسبوقة ولا هى قريبة المنال فى الكتابات الصحفية، ناهيك عنه فى المصطلحات السياسية. وأخيرا فإن هذا الكتاب- شأن الكتب السابقة فى السلسلة نفسها - معنى بالفكر السياسى "الغربى"، وإن كان توسع الغرب وعمليات العولمة - التى ازدادت كثيرا أثناء هذه الفترة والتى أثْرَت التفاعل بين الغرب وغير الغرب سياسيا، وزادت من وتيرة التأثير والتأثر فيما بينها- قد وضعت صفة "غربى" موضع

المساءلة والاستفهام، كما تتناول وقائع وأحداث تبادل التـأثير والتـأثر والـتلاقح الثقافى العابر للحدود والقوميات مثل تأثير هنرى ديفيد ثورو فى غانـدى. وتـأثير غاندى فى مارتين لوثر كينج، وحركة البيئة، وتأثير ماركس ولينين فى ماو، وتأثير ماو فى الحركات اليسارية المتشددة فى أوروبا وأمريكا الجنوبية؛ وبالتالى فقد بحثنا عن تلك الوقائع والأحداث التى تم فيها تبنى الفكر الغربى أو انتقدناه كما حدث مـع الثقافات غير الغربية (ماو وغاندى) من جانب، والحركات المناهـضة للاسـتعمار والحركات الإسلامية من جانب آخر.

وحتى يتوافق هذا الكتاب مع ما سبقه فإنه يبدأ فى مواضع كثيرة حيث انتهى الأول، كما يعود فى مواضع أخرى (حتما) إلى أغوار القرن التاسع عشر. وهنـاك سببان جليان لذلك: الأول هو أن القرن امتداد زمنى متسلـسل الأحـداث، ولـيس "كبسولة" مغلقة منفصلة غير قابلة للتأثر بما قبلها أو بعدها أو التداخل مع ما سبقها أو ما تلاها. وبالتالى فإن أى تقسيم لتاريخ الفكر السياسى (وأى شىء آخـر) لهـو تقسيم مصطنع. أما السبب الآخر للعودة إلى القرن التاسع عـشر أحيانـا فهـو أن الكثير من أجندات الفكر السياسى فى القرن العشرين كانت قد وُضعت فى الجـزء الأخير من القرن السابق، ولذا فإننا نبدأ تقريبا من عام ١٨٨٠ عندما تأسست الدول الأوروبية الكبرى وبدأت حقبة النظم الليبرالية، وكانت تلك هى الفترة ذاتهـا التـى قويت فيها شوكة الإمـبريالية ، والنقد الاشتراكى للمجتمعات الليبرالية / الرأسمالية وظهور الديمقراطيات الجماهيرية الحديثة، وحركات مد حـق الاقتـراع للمـرأة والبحث عن "طريق وسط" اجتماعى ديمقراطى كذلك الموجود فى دولـة الرفاهـة الحديثة. الانقسام الزمنى الثانى فى هذه الفترة موضع الدراسة يجىء مـع الحـرب العالمية الأولى والتعبئة العسكرية الواسعة، والثورة الروسية، وظهـور الـشمولية، والفوضى الاقتصادية التى خلفها الكساد العظيم، وانتهاء بالهولوكوسـت والحـرب العالمية الثانية. ثم كان الانقسام الكبير التالى مع الحرب البـاردة، والتحـرر مـن الاستعمار، ونهاية الإمبراطوريات الأوروبية، والقول المبـالغ فيـه بـ "نهايـة الأيديولوجيا" مع ظهور الحركات الاجتماعية الجديـدة وزوال الـشيوعية وزيـادة توجهات المحافظة (***conservatism***) وبداية نوع جديد من القبليـة (***tribalism***)

(الذى كثيرا ما ارتبط بإعادة إحياء الأصولية الدينية)، وأزمة دولة الرفاهة التى تقع تحت ضغوط اجتماعية واقتصادية وأيديولوچية من الداخل والخارج.

فى تناول تاريخنا حتى اليوم، لا نريد بأية حال من الأحوال أن نتبنى وجهة نظر هويجية(*) (ولا هيجلية) عن الفكر السياسى فى القرن العشرين؛ وقد تزعم قلة أن تاريخ القرن العشرين – والفكر السياسى فيه – هو قصة نجاح أو تقدم، بينما العكس هو الصحيح، لقد كان القرن العشرون زمنا للفوران والاضطراب والحركات الجماهيرية والقتل الجماعى، للهولوكوست والقنابل الهيدروچينية. وكما قال الزعيم الثورى الروسى ليون تروتسكى فى عبارته المؤثرة "كل من كان يريد أن يحيا حياة هادئة، خاب سعيه بأن وُلِد فى القرن العشرين". فهل سيكون القرن الحادى والعشرون والألفية الجديدة أكثر هدوءا وأقل عنفا...وإلى أى مدى؟.... سؤال يظل مطروحا. وإذا كانت الهجمات الإرهابية فى الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وما تلاها من "حرب على الإرهاب" تدل على شىء، فإنما تدل على أن الأيام حبلى... وأن الآفاق غير مبشرة.

---

(*) Whiggish صفة من هويج Whig ، وهو المؤيد للإصلاح والمدافع عنه.

# الجزء الأول

# المصائر المتغيرة للديمقراطية الليبرالية

# ١ـ بداية دولة الرفاهة

مايكل فريدن(*) *Michael Freeden*

كانت دولة الرفاهة – التى هى الهدف الأهم للسياسة الداخلية لأكثر دول الغرب تقدما فى النصف الأول من القرن العشرين – نتاج تغيرات جذرية فى مفاهيم "الرفاهة" ومفاهيم "الدولة" على السواء، ودعمت المفاهيم والمدركات الشائعة عن الطبيعة البشرية وعن تبادل التأثير والتأثر فيما بين الفرد والمجتمع بتجارب بنيوية بمختلف المقاييس لضمان تحقيق هذه المفاهيم. كما صحب ذلك تفسيرات أخلاقية وعقلانية متنافسة عن ماهية الحقوق والواجبات والمسئوليات والإدارة، وهى مفاهيم نمت فى إطار أيديولوچيات متضاربة سعت كل منها للتميُّز الواضح عن غيرها فى حين تداخلت كل الأفكار وتشابكت. قد تكون اختلافات الزمان والمساحة سببا فى بعض الفروق المهمة فى النقاط التى ركزت عليها كل من تلك الأيديولوچيات، ولكن ذلك يوضح أيضا أن المنابع المشتركة لتلك الأفكار كانت متباينة.

## تباينات أيديولوچية

فى أوج ازدهارها فى منتصف القرن العشرين كانت دولة الرفاهة تُعرف بأنها: دولة يتم فيها استخدام قوة الديمقراطية لتنظيم وتعديل القوى الاقتصادية والسياسية من أجل إعادة توزيع الدخل (*Schottland 1967, p.10*). هذا التعريف له دلالات معينة. فهو يوحى فى هذه الحالة بأن الدولة كانت تتعمد الانحراف عن نظام السوق، كما يوحى بغياب التعديل أو التدخل فى نظم الرفاهة السابقة. كلا الافتراضين قابل للتفنيد والتفحص. كما أنه تعريف يخفق كذلك فى التفرقة بين ممارسات الرفاهة كتأمين وممارساتها كمساعدة، أو بين الرفاهة كضمان لأدنى الظروف المادية كعامل ازدهار للبشر فى أقصى الدرجات وأوسعها

---

(*) أستاذ السياسة بجامعة أكسفورد وزميل كلية مانسفيلد – أكسفورد

وأفضلها(١). كما أنه لم يقدم تمييزا مقارنا بين دولة الرفاهة في كلٍ من بريطانيا "*welfare state*" وفرنسا *"l'état providence"* وألمانيا *"Wohlfahrtsstaat"* ولا يوضح المنظور التاريخي الذي بدونه يظل فكر دولة الرفاهة في القرن العشرين فكرا غير مفهوم. وأخيرا فإن هذا التعريف الاقتصادي والمادي يمثل، على نحو هزيل، الأهداف والمبادئ السياسية الأكثر شمولية التي كان مفكرو الرفاهة يتمنون تحقيقها، بمن فيهم المفكرون الذين لجأوا إلى الجدل الاقتصادي؛ وبالنسبة إلى كثيرين فإن تدعيم دولة الرفاهة بالديمقراطية كان مطلبا مهما للرفاهة، حتى وإن صدرت مفاهيم الرفاهة عن جذور غير ديمقراطية. ثم إنها، في توافقها مع الفكر الأعمق عن الدولة، كان يتم تقديمها باعتبارها أداة حيوية لتأمين أهداف اجتماعية وإنسانية أبعد، مثل الازدهار والمساواة والكرامة والمسئولية وتنمية الذات وتطويرها والمشاركة والعمل المُرْضي المنتج.

ولكن حتى على مستوى الشرح التاريخي يظهر الكثير من الصعوبات، فدولة الرفاهة يتم تصويرها من الناحية التقليدية على أنها قد نشأت نتيجة هجوم جمعي على مبادئ الفردانية، أو عن صراع بين وجهات النظر الليبرالية ووجهات النظر الاشتراكية، أو- كما هو الحال بالنسبة إلى ألمانيا- عن صراع بين وجهات النظر المحافظة ووجهات النظر الاشتراكية، أو أنها قد نتجت عن دافع من الأبوية أو- على العكس- دافع من تبادل المنفعة مستمد من الممارسات الخيرية بالقطاع الخاص. بيد أن أيا من هذه الأطر النظرية لم يعد أداة تفسير صحيحة مثمرة لفهم فكر دولة الرفاهة لو أننا أردنا تقديم أسباب كلية متجانسة. ولعل ثراء أدبيات الفكر الرفاهي يمثل تحديا للتصنيف المبسط السابق، الذي كان يرى في الإصلاح الاجتماعي "وسيلة ذهبية" ما بين سياسة عدم التدخل الحكومي ***laissez-faire*** والاشتراكية (***Fine 1965***)، وهي النظرة السائدة بشكل خاص في عالم الأيديولوجيا الأمريكية غير حادة الفروق. غير أن الفكر الرفاهي يتشكل بفعل عوامل عديدة كما يساعد بدوره في تشكيل عوامل عديدة، تتضمن النظريات والممارسات الحديثة عن المواطنة، والمفاهيم النفسية والمادية لرخاء وسعادة الإنسان، ونمو البيروقراطيات والمفاهيم الجديدة للغايات السياسية والاستخدامات

(١) للمزيد عن إحلال الأمثل محل الأدنى، انظر كتاب Briggs الصادر عام ١٩٦١.

التى توظف فيها سلطة الدولة، وأهداف التحديث وبناء الأمة، ومدركات توازن القوى والطبقات الاجتماعية المتغيرة فيما يخص تشجيع المشاركة الديمقراطية، وتنمية آليات الضمان الاجتماعى، والقواعد الاقتصادية البديلة لإعادة توزيع الثروة، والرؤى المختلفة للعدالة الاجتماعية والنزعات المتنافسة عن المسئولية الأخلاقية والاجتماعية للهيئات الاجتماعية المختلفة، والتوجهات المستقبلية الناشئة لإدارة الوقت، وإعادة تقييم المخاطر، والسبل الجديدة لتفعيل السيطرة المجتمعية. لم تكن ثمة علاقة، ولو بسيطة، تربط بين كل هذه العوامل: فتنوعها الشديد والمتشعب يعكس خصب ومرونة الأوساط الأيديولوجية التى أطلقتها. وكان ذلك التنوع والاختلاف الأيديولوجى مربكا ومحيرا بالنسبة إلى أولئك الذين كانوا يتوقعون أن تكون الأيديولوجيا شديدة التنظيم والوضوح مثل المفكر الرفاهى السويدى جونار ميردال ***Gunnar Myrdal*** مما دفعه أن يشكو فى الخمسينيات من "الغياب الواضح لأية أيديولوجيا مناسبة وإيجابية وواقعية عن دولة الرفاهة". ***(Myrdal 1965, p.59)*** وربما يعنى الفهم الأشمل والأوسع نطاقا للفكر السياسى الرفاهى، والذى يشار إليه هنا بحركة الرفاهة، ربما يعنى أن الرفاهة منهج يضم الكثير من المبادئ وإن كان المبدأ الليبرالى هو السائد[١].

إن الفهم الصحيح للفكر الرفاهى فى القرن العشرين لابد من أن يبدأ من نهاية القرن التاسع عشر؛ وحتى آنذاك، بينما كان توجه بعض الحلول الرفاهية يتضح كان الكثير من المبادئ مازال محل تفنيد، وكان يتم طرح المزيد من القضايا. كان لتقدم الفكر الرفاهى فى أوروبا آثاره الجانبية، التى ظهرت فى فترتين انتقاليتين هما تحديدا[٢]: مطلع القرن ومنتصفه. وكان لبزوغ المجتمع كفاعل مؤثر وربما مسيطر متصرف فى حقوقه الخاصة، وتقبل الدولة على أنها المنظم الأساسى وربما المبتدِئ للسياسة العامة الداخلية، مع تدخل الدولة الدائم

(١) انظر (Ashford 1986 ،p. 13) "أحد المفاهيم الرئيسية الأكثر خطأ عن النمو السياسى لدولة الرفاهة، وهو المفهوم الذى نشأ بفعل منظور تاريخى ضيق، هو أن وصول السياسة الاجتماعية إلى مرحلة النضج إنجاز اشتراكى".

(٢) هذه العبارة تعود إلى كتاب (رينهارت كوسلك) Reinhart Koselleck "Sattelzeit" : هى حقبة تغيرات مترابطة تربط بين فترتين و بينهما فى وقت واحد (Koselleck 1972 p.xv)

الملحوظ، وليس الاستثنائى المؤقت، كان ذلك من أبرز ما خلفته أيديولوجيا القرن التاسع عشر للقرن العشرين. وعم هذا الفهم طائفة كبيرة من الأيديولوجيات السياسية محفوفا بالخوف والترحاب فى آن. وفى بريطانيا تلازمت هذه التطورات مع عودة تصاعد مذهب المنفعة مصحوبا برسائل التطور الاجتماعى. وتم توظيف مدرستىّ الفكر لمواجهة الآثار الاجتماعية السلبية للثورة الصناعية وكيفية تحاشى هذه الآثار السلبية. اختلط الفكر المثالى البريطانى بمفاهيم العصر الفيكتورى عن التقدم كما اختلط بالنظريات الاجتماعية الجديدة مؤكدا أهمية الكيانات الاجتماعية المتكاملة وبالتالى أهمية الانتماء إلى الجماعة(١). وبعيدا عن التعاليم الاشتراكية، فإن الفرد العادى– الذى ازدهرت أحواله بسبب مبادئ وبدهيات سياسة عدم تدخل الحكومة (*laissez-faire*) بينما كان غائبا عن الممارسات الاجتماعية – حل محله تقدير كبير للاعتماد المتبادل بين الأفراد وتعاونهم الاجتماعى الذى لا مفر منه. وفى الوقت نفسه شهدت فرنسا تقدما فى أفكار التضامن الاجتماعى، التى رغم نشوئها عن نقاط بداية مختلفة قليلا، أكدت دعم الدولة لمسئولية الفرد ونظرته المستقبلية وطموحه مع استبدال تلك الأفكار جزئيا بالتأمين الاجتماعى كمسألة مصلحة قومية. كما ربطت ضروريات الحياة الاجتماعية بين الأمان والحرية. أما ألمانيا فكانت تربط فى ذلك الوقت بين أبوية الدولة والواجب الاجتماعى لتحقيق الكفاءة المؤسسية التنظيمية. كانت السويد تدفع بالفكرتين المتلازمتين: الحرية الفردية والمساواة الاجتماعية، سابغة عليهما مسحة ديمقراطية، أما الولايات المتحدة الأمريكية فكانت تسلك وحدها طريقا مختلفا فضلت فيه ترتيبات الرفاهة الخاصة المحدودة واللامركزية على التدخل المكثف للدولة. غير أن جميع هذه الأفكار كانت مشهودة ومطروحة فى كل من تلك الدول وإن بدرجات متفاوتة.

---

(١) للاطلاع على نظرة نقدية عن مثل نظريات الرفاهة هذه انظر (O'Brien and Penne p 210-212،1998).

يحتاج فهم تطور الفكر الرفاهى فى القرن العشرين إلى تفسير شامل على ضوء خلفية مركبة. وبداية فإن مساعدة المحتاجين كانت مرتبطة أساسا بالفقر أو بالأحرى الإملاق أى الفقر المدقع الذى لا سبيل إلى رفعه، المرتبط بالبطالة والعوز وعدم الكفاءة وضعف الشخصية، والمرتبط أيضا، على مستوى آخر، بعدم التوازن الاجتماعى. يستتبع الإملاق أربعة أمور: فهو أولا: كان يرتبط بوصمة عار أخلاقية تمثل سقوطا فرديا منحرفا عن مستويات السلوك المتوقعة؛ وإن لم يكن إجراميا فهو سلوك ضد المجتمع بشكل ظاهر. ثانيا: كانت الإعالة تعالج من خلال مبادرات محلية وليست قومية. ثالثا: إنها كانت تؤيد مبدأ الإرادة الطوعية سواء فى حالة الإحسان (وهى حسن نية المعطى) أو الاعتماد على الذات فى جمعيات الخدمة المتبادلة (فى حالة الإرادة المتبصرة للمتلقى). رابعا: إنها كتصنيف مفهومى كانت مدعومة بالاعتقاد بمزايا السوق الحرة رغم أن الكثير من الممارسات الاقتصادية انحرفت عنه. قبل عام ١٩١٤ كانت النظرة إلى الفقر باعتباره إعالة أو إملاقا، تتنازع – من حيث التعريف والمشروعية– مع مفهومين آخرين. بالنسبة إلى البعض فى بريطانيا مثل تشارلز بوث ***Charles Booth*** و. ب. سيبوم راونترى ***B. Seebohm Rowntree***، اللذيْن كانت تقاريرهما الاجتماعية عن لندن ويورك تقدمان نظرة متفحصة عن حالات الفقر المدقع، كان الفقر يمثل صفة للأفراد المحرومين والمعوزين الواقعين أدنى مستوى معين من الدخل الكمى أو وسائل تدبيرهم له، ولكن هذا المفهوم اكتمل بنظرة أشمل وأعم كانت تُرجِع الفقر إلى مجموعة من العوامل والصفات غير المالية أو النقدية أو المادية، يكون غيابها سببا فى فقدان بعض الناس للعديد من المنافع والفوائد والمزايا التى يجب أن يتيحها المجتمع. كان استثناء هؤلاء وإقصاؤهم مفروضا عليهم بحكم النظم نفسها التى وضعت للتكيف مع الإملاق.

عملت الأنماط الفكرية المرتبطة بهذين المفهومين الأخيرين ضد المعتقدات القديمة عن الفقر، التى كانت تعتبر غير كافية لمعالجة الآثار السلبية للتصنيع التى

تحط من شأن الإنسان. وتأثرت تلك الأنماط الفكرية بالدور الحيوى الذى تلعبه النظريات الاجتماعية الجديدة فيما يخص طبيعة المجتمع المتميزة والطريق إلى التطور الاجتماعى واتساع الحاجات الإنسانية. ولكن المبدأ التطوعى قدم فكرا أكثر ذكاء مما هو معترف به ليس فى تشريعه للأعمال الخيرية فحسب، وإنما فى تشريعه تقاسم المخاطرة من خلال تبادل المسئولية، وإدراك أهمية الجماعات فى هذه المساعدات المتبادلة، ودعم المشاركة المدنية فى التخطيط لمواجهة الضغوط الاقتصادية. إذن "لم تكن التطوعية مثلا اجتماعيا أعلى مرتبطا بأيديولوجية سياسة محددة" ولكن يمكن استيعابها ضمن التفاهمات الاجتماعية للتعاون والتضامن ***(Kropotkin 1972, Davies 1997, p.59)*** وكان استمرار وجودها مكونا ليبراليا للرفاهة فيما بعد وهو مكون شديد الاهتمام بالدولة. ولكنها رغم ذلك لم تقدم حلا شاملا لمشكلات الفقر.

إضافة إلى الفقر كانت هناك كبرى مشكلات الثورة الصناعية وهى البطالة. تسببت لامركزية العلاقة بين العامل وصاحب العمل والمرونة التى وصلت إلى حد التسيب فى سوق العمل إلى ضعف الروابط بين العمال والعمل، حيث خلق الإنتاج بالجملة (الإنتاج الكبير) بطالة بالجملة؛ ومرة أخرى تضافرت عوامل كثيرة تحت تلك المظلة: البطالة كانعكاس لعدم كفاءة الفرد وضعف شخصيته؛ والبطالة كهشاشة بنيوية فى صناعات بعينها وكلتاهما فى إطار مسئولية صاحب العمل من ناحية، ومن ناحية أشمل وأعمق هما تأكيد سوء التنظيم الاجتماعى، والبطالة كإهانة للكرامة الإنسانية، وهو تفسير يوحى بأن قيمة الفرد تعتمد أساسا على الاحترام. هذا التعريف الأخير ناشئ عن الفكر الفردى المحافظ، ثم أصبح الاعتقاد بأن العمل يجنب المرء الاعتماد المالى على الآخرين، بل إن العمل لمن لا يملك هو طوق النجاة الوحيد نحو الأمن والاحترام؛ ولذا فإن إعادة توزيع التأمين كانت تتطلب بعض المخالفة، أو ربما الانتهاك، لحقوق الملكية التى كان يعتقد فى السابق أنها كافية لتوفير الأمان***(Holmes 1988 , p.93)***. كان العمل أمرا مركزيا ومحوريا فى الفكر الاشتراكى حيث يعد من ضرورات الطبيعة البشرية؛ وبينما كانت الرأسمالية تؤمن للأفراد حق التملك كانت أحيانا تحرم البعض من العمل

(*Hatzfeld 1971, p.29*) ولذلك كان الحق فى العمل بالنسبة إلى الاشتراكيين أمرا جوهريا. أما التقدميون من غير الاشتراكيين فقد احتفظوا ببقايا أيديولوچيا القرن التاسع عشر. حيث رأوا فى العمل نشاطا ذا أبعاد أخلاقية إذ يُمَكِّنُ المرء من الحفاظ على بقائه وقد يمكنه من أن يبتاع الراحة المادية. وتلازما مع ذلك الاعتقاد، أعيد تعريف واجبات المواطنين على أساس التزامهم بزيادة رفاهة المجتمع ككل، وهو الأمر الذى كان أحد السبل إليه عمل الفرد داخل المؤسسة الجمعية. وكما قال المفكر الرفاهى ت. هـ. مارشال *T. H. Marshall* فى منتصف القرن العشرين إن واجب العمل أصبح واضحا عندما أصبح العقد يفرض الالتزام بالاعتماد المتبادل بين أفراد المجتمع بما أن هذا العقد نفسه يتيح للفرد حرية ألا يعمل (*Marshall 1965, p.129*). وقد لقى هذا الجدل صداه فى الوظيفة الاجتماعية التى وصفها ر. هـ. تاونى *R. H. Tawney* (*Tawney 1945, pp.7-8*). ولكنه عمق فى الوقت نفسه الرابطة بين التأمين الاجتماعى والعمل.

## جعل الفضيلة مجتمعية

فى مطلع القرن العشرين تمحورت الأيديولوچيات الكبرى حول ثلاثة تصنيفات لتنمى أبعاد الرفاهة. كان المحور الأول يدور حول الفضيلة ومكاسبها ويعتبر السياسة الاجتماعية مردودا للسلوك الفردى القويم، ولكن كانت هناك شروط للدخول فى هذا المحور، الذى قد يشير إلى الممارسات التى يمارسها الأفراد طواعية وبوعى ليتجنبوا تحميل المجتمع المزيد من العبء وينخرطوا فى الأعمال الخاصة مُقْصِين أنفسهم عن هموم الآخرين (*Fraser 1973, pp.91-101*) وقد يعنى تبادل المساعدة داخل جماعات محلية أو وظيفية وتنمية التضامن الداخلى وتلاحمه والحد من المخاطر (*Beveridge 1948, pp. 21-117*). الصيغتان مرتبطتان وتقعان فى إطار المجتمع المدنى، وتدعمان النموذج الليبرالى الكلاسيكى للعلاقات الاجتماعية المشروطة بما فيها الخيارات الفردية المستندة إلى الترتيبات القانونية. وكما سبق أن أشرنا فإن هذا التصنيف يقر العمل النافع اجتماعيا،

ليس بمكافأة إرادية أو طوعية للأفراد والمجموعات فحسب، بل وبمكافأة الواجب الذى تعود به عضوية الفرد على المجتمع والنشاط الذى تقوم به الشخصية الاجتماعية- أى العمل النافع للآخرين. إذن فالأيديولوچيات المختلفة عن الرفاهة تجعل البعد الأخلاقى لمساعدة الآخرين فى منزلة أعلى وأكثر تميزا من الأطر الفكرية الأخرى. وفى منتصف القرن كان الشكل الثالث لهذا المحور قد تبلور ليصبح أهم أشكال فكر الرفاهة. وكما لاحظ ريتشارد تيتموس ***Richard Titmuss***، أحد رواد الرفاهة فى حقبة ما بعد سنة ١٩٤٥، فإن السياسة الاجتماعية لا يمكن حصرها فى السياسة الاقتصادية فقط أو فى "مجموعة تحولات فى الدخل" ***(Mead, 1997, p. 197)*** لأن "أفضل ما قدمته السياسة الاجتماعية البريطانية فى القرن العشرين هو تشجيعها لمشاعر الإيثار والتبادل والواجب الاجتماعى ***(Titmuss 1973, p.254)***. وكان مفهوم الفضيلة دائم التأرجح ما بين خصخصتها، أو إرسائها فى منطقة وسطى طوعية تحفظ التوازن بين العام والخاص، أو جعلها مسألة قومية عامة.

## تطبيع المخاطرة

كان التصنيف أو المحور الثانى لأيديولوچية الرفاهة يتعلق بالإدراك العقلانى لمسألة الحظ أو المخاطرة. ففى البدء، على المستوى الأساسى، كانت المسألة مسألة تأمين: حماية مِن- أو على الأدق تعويضا عن- ما هو غير طبيعى أو غير متوقع. باستثناء معاشات كبار السن؛ حيث إن كبر السن كان أمرا طبيعيا ومتوقعا. وبالتالى، لم يثر الكثير من الجدل بشأن المعاشات فكبار السن أناس مستحقون ومعوزون ولا سلطان لهم على ظروفهم؛ كما أن المعاش تعويض عن حياة من الكد والكدح يدفعه المجتمع الشكور الممتن لذلك ***(Freeden 1990)***. أما المرض والحوادث والبطالة والفقر المدقع فكانت أمورا غير متوقعة وتحدث بعشوائية، ولذا فإن التأمين لمواجهة المخاطر هو أفضل وسيلة اجتماعية للتعويض عن حدوثها، وهو القيمة الموجودة فى مذهب تبادل المنفعة كما جذب إليه دعاة كل

من الجماعية والفردانية. وفى فرنسا على وجه الخصوص، كان التأمين الاجتماعى، وهو مختلف عن التأمين الخاص، بمثابة استجابة للواجبات القانونية لمذهب تبادل المنفعة. كما حتمت أعباء المجتمعات الآخذة فى التصنيع وجود وسائل إضافية والتزامات عامة، قد تكون غير محدودة، فى عالم يسوده عدم التيقن من المستقبل، وذلك بتحويل تلك الالتزامات من مجرد علاقات تبادلية فيما بين الأفراد كما فى المجتمع المدنى إلى مسئولية اجتماعية: إنها عملية تعميم المخاطرة أو جعلها جماعية. فالمجتمع ككل منوط بإسداء ذلك الواجب. ***(Ewald 1986, and passim p.60)*** وخاصة لو نظرنا إلى الاعتماد المتبادل بين البشر كحقيقة اجتماعية لابد منها.

على وجه الدقة، تم تقديم التأمين الاجتماعى باعتباره شكلا من أشكال المساواة فى التعامل، وهو ما يعنى المساواة فى الفرص وفى الاحترام وليس المساواة فى الدخل، مصحوبا برعاية الأطفال كوسيلة لضمان تكامل الأسرة– وهو الأمر الذى يحبذه دائما المفكرون الفرنسيون. بهذا المعنى فإن التأمين يسبق المساواة فى الأهمية ***(Ambler 1991, p.12)***. كما يمكن فهم التأمين الاجتماعى أيضا باعتباره موروثا عقلانيا و"علميا" للوضعية الفرنسية؛ إذ يستنكر عدم اليقين كما يستنكر الثمن الباهظ لقوانين السوق، الذى يدفعه الأفراد والمجموعات الذين خسروا فى المنافسة؛ كما يمكن القول إن التأمين الاجتماعى يسبغ على أصحاب العمل مكانة اجتماعية بإسناده إليهم واجبات اجتماعية تدعمها الدولة؛ كما أنه شمل الواجب الاجتماعى المرتبط مثلا بالتأمين على الحياة ***(Ewald 1986, p.148)***. ثم إن التأمين الاجتماعى كان يعتبر سوء حظ العمال أو أصحاب العمل أمورا عادية وحقائق موضوعية للحياة ***(Rosanvallon 2000, p. 15)*** مما يقضى على مشكلات الفضيلة والإيثار برفضه عقاب عدم المسئولية الفردية أو مكافأة المسئولية على السواء وبالتالى تقليل المنافع إلى أدنى درجات المسئولية القانونية غير الشخصية. المخاطرة باتت إذن أمرا عاديا. وبوجه عام أصبح هذا التصنيف – تصنيف المخاطرة – فى فرنسا مبدأ مفهوميا منظما للتأمين العام والخاص، وكان بمثابة تلازم أيديولوچى بين ازدهار الفرد وتبادل المنفعة فى المجتمع

*(Prévoyance)*، لأنه تجنب رؤية الفقر بمعزل عن باقى أسباب التعاسة الفردية *(Ashford 1991, p.36)* ولأنه حاول قطع العلاقة بين الخُلق وبعد النظر أو على الأقل الحد منها، تلك العلاقة التى كان يؤكدها المنادون بحرية الفرد وإرادته *(Rimlinger 1971, p.62)*؛ ومع هذا التطبيع كان الفكر الجديد عن التعويض عن الأحداث التى لا تقع فى نطاق مسئولية أحد بعينه أو المخاطر الوظيفية *risque professionnel* كما جاء فى القانون الفرنسى عن التأمين ضد الحوادث الصناعية فى ١٨٩٨ والذى حدد الفارق بين العمومية وبين الإلزام *(Stone 1985 p.104)*. وأخيرا فإن التغير الاجتماعى والصناعى أوضح عدم إمكانية توقع المستقبل، ولذا كان التخطيط للطوارئ أمرا ضروريا. وكان بيير لاروك *Pierre Laroque*، وهو أحد أهم رواد التأمين الاجتماعى فى فرنسا، يرى أن خطر التعاسة فى المستقبل يخيم على الطبقة العاملة فيجعلها تطالب بقوة بالتأمين الاجتماعى وبإزالة مسببات القلق وعدم الثقة فى الغد *(Laroque 1953 pp.49-51)*.

على نحو أشمل عبرت هذه التطورات عن نقلة كبيرة فى مفاهيم الطبيعة البشرية والعلاقات الإنسانية بالحد من عنصر استقلال الفرد المرتبط بقوة شخصيته ومدى تحمله وسيطرته على ذاته، وكذا من حيث العيوب الذاتية للفرد لدى كل من العامل وصاحب العمل، ولم يعد البؤس يفسر على أنه متعمد أو سبب للوم بل أصبح المجتمع يرى إمكانية لتغير ظروف الأشخاص وسلوكياتهم. كما لم تعد الطبيعة البشرية هى تلك الصفات الثابتة للأفراد وإنما هى سلوكياتهم الاجتماعية. وبدلا من النظر إلى النظم السياسية القائمة باعتبارها سلسلة من القيود الضرورية على السلوك الفردى، أعيدت صياغة هذا المفهوم لتصبح النظم السياسية عملية لتنمية الحياة الجمعية الجيدة. وبذلك ظهرت وظيفة جديدة للدولة. وبدلا من "التدخل" كان "التنظيم" أو "التمكين" لأسباب إنسانية ولمراعاة الكفاءة أو المواءمة السياسية. فالتعويض عن الضرر– وخاصة فى حوادث العمل– جعل الظروف محتملة *(Dawson 1912, p.9 and passim)*؛ وبعبارة أخرى فإن التأمين الاجتماعى يطبق الاحتمالات المختلفة، أو بعبارة ونستون تشرشل *Winston Churchill*

"سحر التناسب"، على حكم المجتمع، وهو المفهوم الذى قدم نوعا جديدا من المساواة بين الجميع فى نظر القائم علـــى التـــأمين: أى الدولـــة ***(Freeden 1978, p.237)*** ***(Ewald 1986, p.247)***. وحدد التأمين المجموعات الاجتماعية التى لم تعد تقـــع فى دائرة زمان بعينه أو مكان بذاته؛ وبالتالى حد من التقسيمات الاجتماعيـــة بـــين أجيال الحاضر والمستقبل وبين الطبقات وبين المناطق. ومن تلك المنطلقات برزت صيغة جديدة لمفهوم المساواة فى شكل التعويض الاجتماعى، والذى كان الـــبعض يراه على أنه "منطق دولة الرفاهة" ***(Luhmann 1990, p.22)*** وهو التعـــويض عن المشكلات الحرجة التى تحط من شأن الإنسان سواء بـــسبب عـــدم المـــساواة الاجتماعية أو الإعاقة التى من شأنها أن تمنع المرء من الحصول على احتياجاتـــه الأساسية أيا كان الجهد الذى يبذله أو الصفات الحميدة التى يملكها. وكما جاء فـــى عبارة تيتموس ***Titmuss*** اللاذعة، فإن من يستحق التعويض هم "الذين أرغمـــوا على دفع- وهم المحرومون من غير الرفاهيين- جزء من تكلفة تَقدُم ســـواهم فـــى مجتمـــع متحـــرك متغيـــر" ***(Titmuss 1976, p.63)***. ولا عجـــب، مـــع هـــذه الأيديولوچية، ألا يدرك رجال الأعمال الأمريكيون فى مطلع القـــرن أن تعـــويض العامل عن الحوادث كان بمثابة تأمين اجتماعى حيث جعلوه "لـــيس واجبـــا مـــن المجتمع نحو العامل وإنما واجب من الـــصناعة"(١) رافـــضين خطـــاب الحقـــوق الاجتماعية.

إلا أن الفضيلة ونتيجتها التقليدية- وهى المسئولية الفردية- ظلت تلعب دورا بارزا فى الكثير من أشكال التأمين. وظل مبدأ التأمين الاجتماعى يحمل ذلك التوتر القائم بين الحرية والأمان. وبينما كانت ألمانيا بسمارك تُؤْثِر التأمين، كان المفكرون الفرنسيون والبريطانيون يحاولون إحداث توازن بين الاثنين. كان الشائع فى الفكـــر السياسى الفرنسى هو تحميل الدولة وقوانينها مسئولية تحديد وضمان الأخلاقيـــات العامة، بحيث إن فضيلة بُعد النظر وعمل حساب المستقبل قد تكون واجبا تفرضـــه الدولة على الأفراد. وقال دعاة التكافل إن استبدال الالتزام الاجتماعى بالمـــساعدات

---

(١) وردت العبارة فى كتاب ريملينجر Rimlinger الصادر عام ١٩٧١ ص. ٧٧.

الاجتماعية الإجبارية يعتبر تحولا فكريا ولفظيا بسيطا، وذلك على عكس أيديولوچية الرفاهية الألمانية الرائدة التى كانت تنادى بالرجوع إلى أخلاقيات مجتمعية إلزامية بدلا من تلك الالتزامات القانونية السلطوية. أما الليبرالية الفرنسية فقد انشقت عن هذا الفكر بابتعادها عن ترتيبات الرفاهة الخاصة والمجتمعية وكانت أكثر توجها للسوق وسياسات الوسط عن نظيرتها البريطانية ***(Logue 1983)***. كان دور الإجبار فى الليبرالية البريطانية أكثر تعقيدا وكان نابعا من إعادة تقييم مثالية للعلاقة بين الحرية والقسر لا يعوقها سوى فكرة أن الخُلق لا يمكن فرضه ***(Green 1941, pp. 221-2)*** وكذا الإحجام الثقافى عن أن يكون للدولة دور تنظيمى بكل هذه القوة[١].

لكن إذا كان التأمين الخاص مسألة أنوية وتجارية لدى أصحاب العمل، فإن التأمين الاجتماعى أخفق بالطبع فى إشباع التقنية الاجتماعية الجديدة لعلم التأمين والتى كانت تستهدف تسهيله أصلا ***(Shapiro 1997, p.116)***. ونادى دعاة التأمين الاجتماعى بدلا من ذلك بالمزج بين المصلحة الشخصية ***الاجتماعية*** وبين الفضيلة ***الجماعية*** وكلاهما قد أخذ الآن شكل المخاطرة الاجتماعية[٢]. وقد فصل التأمين الاجتماعى الآن بين الحق القانونى فى الدخل وقيمة السوق ***(Marshall 1965 p.106)*** فاتحا طرقا جديدة للمواطنة التى تأخذ فى اعتبارها المجتمع المدنى والدولة معا فى آن. كما أعيد اكتشاف وتناولها الفضيلة باعتبارها أخلاقيات الخدمة العامة فى بيروقراطيات الدولة؛ والمشاركة الفعالة لقطاعات اجتماعية كبرى فى التخطيط لمصالحهم بجانب مصالح الغير؛ وتوحيد الموارد الاجتماعية فى الربط بين العامل والدولة كما جاء فى البرنامج البريطانى للتأمين ضد البطالة لعام ١٩١١. كذلك خلق تدخل الدولة قيمة مضافة أجملها لويد چورچ ***Lloyd George*** فى شعاره "تسعة بنسات بدلا من أربعة " كما أنها جعلت

---

(١) انظر (Hennock1986، pp.63-94) للمزيد عن تردد البعض فى أن يجعلوا التأمين ضد الحوادث إجباريا.
(٢) انظر (Hook 1967 p.168) للاطلاع على ضرب من الجدل الأمريكى بهذا الشأن.

من الدولة شريكا للأسرة والمجتمع المدنى فى الحصول على سلع جيدة ومستوى متحضر للحياة بدلا من أن تكون شبكة من علاقات القوى المفروضة على الناس.

## جعل الحاجة شرعية

كان التصنيف الثالث الذى استخدم فى تطوير مبادئ سياسة الرفاهة هو التعرف على "الحاجة" باعتبارها صفة إنسانية واجتماعية أساسية. فالتصنيفان اللذان سبق تناولهما، وهما الفضيلة والمخاطرة، لم يقف أيهما عند المبدأ المرتبط بالحاجة، أو بالأحرى عند إعادة توزيع الموارد النادرة باعتبار ذلك جزءا من السياسة الاجتماعية، الأمر الذى أدى إلى اكتشاف بُعد جديد فى مسألة الرفاهة. فى البدء، كان يعتقد أن الحاجة الناتجة عن الفقر مطالبة غريبة للحصول على الموارد الاجتماعية فى الاقتصاد الرأسمالى وكان إشباع هذه الحاجة يأتى فى أفضل الأحوال عن طريق استئصال كل ما هو خارج عن القياس. وفى مطلع القرن العشرين كان هناك فهم جديد لمعنى الحاجة من خلال تقييم الكفاءة الشخصية والقومية ودخل ذلك فى إطار الفهم العلمى للرفاهة. هكذا قام راونترى ***Rowntree*** بتفحص الحد الأدنى اللازم المطلوب من كل من التمويل الخاص وتمويل الدولة لتحقيق متطلبات الكفاءة الجسمانية والعقلية ***(Rowntree 1919, pp. 50,144)***. وكان ما توصل إليه من نتيجة هو الأساس لتقرير بيفردج ***Beveridge Report***، وهو أن الحاجات الإنسانية هى أساس تقييم الحد الأدنى للأجور ولكن القيمة السوقية للخدمات لابد أن تحدد الأجور الأعلى من ذلك الحد الأدنى ***(Rowntree 1937, p.15)***. وعلى نحو أشمل، بدأت نظرية الرفاهة تشمل مبدأ إعادة التوزيع كمحور للهجوم الأخلاقى على الفروق الاجتماعية والاقتصادية الواسعة بين الناس؛ تلك الفروق التى قد تكون من الشدة بحيث تطيح بإنسانية البعض، وبالتالى ينبغى تخفيف وطأتها من خلال العمل الدءوب المتجانس على مختلف الأصعدة. كان المصلحون الاجتماعيون يرون فى ذلك الدافع المنطقى وراء الإجراءات السياسية التى تتضمن التأمين الاجتماعى والمساعدات والضرائب المتدرجة

والإدارة المالية للدولة من أجل رفاهة المحتـاجين ( *Freeden 1978, pp. 117- 69*). بيد أن معظم التطور الذى تم فى نظرية دولة الرفاهة كان يدور حول تحويل "الحد الأدنى" إلى "الحد الأمثل"، بالرغم من أن ظهور مفاهيم جديدة لا يعنى بالضرورة أن ممارسات الرفاهة كانت تسير فى اتجاه واحد لا يُحاد عنه.

وقد يمكن تلخيص الفكر الرفاهى وحركة الرفاهة بالمقارنة بين تشرشل فـى مطلع القرن ومارشال فى منتصفه- حيث كان الأول يتمنى "أن يرسم خطـا غيـر مسموح بأن يعيش أحد أو أن يعمل تحته، وإنما يتنافس الجميع فوقه قدر طاقـاتهم" **(*Churchill 1909 p.82*)**. أما بالنسبة إلى مارشال- الذى كان يربط بين نمـو الرفاهة وتصاعد المواطنة- فقد كانت هناك نقلة كبرى أدخلـت مفـاهيم الرفاهـة الاقتصادية والمادية فى إطار حق لا متناهٍ وغير مشروط "للمشاركة القصوى فـى الموروث الاجتماعى والحياة كبشر متحضرين وفقا للمقاييس السائدة فى المجتمـع" **(*Marshall 1965, p.78*)**. وقد أدرك عن وعى الحـدود المكانيـة والزمانيـة للرفاهة. وعلى العكس من مطالبة مارشال بالتطوير مـن الحقـوق المدنيـة إلـى الحقوق الاجتماعية مرورا بالحقوق السياسية فى مجال التشريع الاجتماعى، كانـت "المطالبة بنصيب فى الحياة"[١] مؤشرا على تطور الفكر الاجتماعى، وهى لم تـتم على مراحل وإنما ترادفت مع منهج الحد الأدنى من الحاجة.

وما إن استجاب واضعو النظريات الاجتماعية إلى فكرة التنميـة البـشرية المثلى، حتى كان عليهم أن يحملوها إلى أفراد المجتمع كافة وأن يـستبدلوا مـنهج الاختيار بمنهج الشمولية. لا يهم كم كانت درجة أهمية إعادة التوزيع بالنسبة إلـى نظريات الإصلاح الاجتماعى فقد تداخلت مع عامل آخر. وكما ورد علـى لـسان الكاتب الليبرالى ***L.T.Hobhouse*** "فإن الهدف الأساسى للتقدم الاجتمـاعى لـيس جعل إحدى الطبقات الاجتماعية أكثر غنى بقدر ما هو تحسين وتنقية حياة المجتمع ككل **(*Hobhouse 1899, p.211*)**. أما "تيتموس" فقد أكد فيما بعد أن الرفاهة لم تعد تسعى إلى إعادة التوزيع أو تهدف إلى الحد من عدم المـساواة التـى يكابـدها

---

(١) هكذا ورد عنوان المقال فى جريدة Nation الليبرالية الجديدة بتاريخ ٢٨ سبتمبر ١٩١٢.

المحرومون المهمشون، وإنما بدأت، بدلا من ذلك، تأكيد على تضامن المجتمع وتكامله بالكشف عن وجود ثوابت مشتركة للرفاهة تتغلب بها على شرعية الاختلافات المعتادة (*Titmuss 1976, p.191*). كما اقتربت من الليبرالية البريطانية غير الطائفية – التى غالبا ما كان يظن خطأ أنها جماعية راديكالية – وهى التى حاولت أن تطلق سراح الأفراد من اعتمادهم على أية جماعة اجتماعية معينة (*Freeden 1978, pp.150-8: Titmuss 1976 p.242*) وكان ذلك ينطوى على رفض أية تفرقة بين الجماعات وليس بين الأفراد فحسب، على اعتبار أن هذه التفرقة لا تتفق مع مسببات الحاجة ووسائل علاجها (*Deacon 1996 pp. 199-201,*).

بعبارة أخرى فإن النظرة إلى الحاجة الإنسانية باعتبارها متنامية، أصبحت فكرة مركزية بالنسبة إلى مفاهيم الطبيعة الإنسانية ومن أسباب وجود التنظيمات الاجتماعية وبقائها. لم تعد الأهداف والسلوكيات البشرية موجودة باتساع غير منظم تحكمه سلطة خارجية؛ ولكنها باتت عملية نضج تعبيرية وفعلية، تعنى بما يستطيع الفرد أن يحققه باستخدام قدراته فى إطار الحدود الاجتماعية المعقولة. اتسع نطاق الحاجات إلى ما هو غير مادى: حيث أُقر أن للإنسان مميزات وخصائص عقلية وعاطفية وروحية يمارسها وحده أو مع الآخرين. ولكن، من وجهة نظر المنادين بالحد الأدنى، كانت تلك المزايا "زائدة عن الحاجة" لأنها كانت بعيدة عن اعتبارات القيمة الاقتصادية والبقاء الجسمانى للمتلقى، كما أنها تطبق بصرف النظر عن الميزة الفردية. أما الآن فهذه الحاجات العقلية والروحية تخُص المتلقى باعتباره مواطنا: عضوا فى نظام وله كل الحق فى الحصول على نصيبه من كل ما يتيحه هذا النظام من مزايا.

وبالتالى فإن الفكرة الثابتة عن المواطنة على أنها احتلال المرء منزلة رفيعة فى مجتمعه– عادة من خلال ممتلكاته– أفسحت الطريق إلى فكرة جديدة مفادها أن المواطنة مجموعة ديناميكية كبيرة من التفاعلات الاجتماعية. أصبحت الفضيلة مرتبطة بالمشاركة وتنمية الذات فى إطار اجتماعى– بل قومى– يسمح بأشكال جديدة للتعبير الإنسانى؛ وفى الوقت نفسه اختلطت هذه الأفكار بالأفكار الفرنسية

عن "تطبيع" المخاطرة وعدم التيقن من المستقبل. وكانت النتيجة فهما جديدا لمسألة الضعف الإنسانى باعتباره جزءا من الطبيعة البشرية. فالفرد ليس مجرد كومة من الاحتياجات يسعى لإشباعها لتحقيق ذاته، وليس هو الكائن المعتمد على نفسه تماما من الناحية الوظيفية الطامح إلى الكمال أو على الأقل إلى تحسين ذاته وأوضاعه- كما فى المذهب الليبرالى. بل إن الإنسان كيان غير ثابت يعتمد على غيره ولا يستطيع التحكم الكامل فى حياته أو مستقبله ويحتاج دائما إلى العون المتبادل ممن حوله. وما كان يعزى إلى الضعف الشخصى فى الماضى أعيد فهمه وتفسيره فى ضوء الاهتمام والتعاطف مع الظروف الإنسانية الشاملة. وإذا كانت النظريات القديمة ترى الضعف الإنسانى نتيجة لقوى طبيعية خارجة عن قوة الإنسان (وهو قلب الفلسفة المحافظة)، وبالتالى فإنه أمر لا يمكن تلافيه أو تحاشيه أو إصلاحه إلا من خلال قوة الشخصية، فقد أصبح لدينا الآن نظرة أكثر طبيعية لهذا الضعف. وعليه فإن مسألة توفير الرعاية أصبحت تقليدا وعرفا ضروريا وليست مجرد شفقة أو معروف شخصى طارئ متقطع غير دائم. ثم إن التفاعل الاجتماعى ذاته أصبح حاجة ضرورية: عنصرا يساعد على إحداث التغير المطلوب فى ظروف الفرد- وفى فضائله وصفاته أحيانا. وقد عبر تيتموس عن هذه الحركة الفكرية، وذهب فى ذلك إلى حد أنه اعتبر الإيثار ينشأ عن رغبة بيولوجية فى مساعدة الغير وإعادة صياغة شبكة الالتزام الاجتماعى بمقولته غير العادية "الحق فى العطاء " *(Titmuss 1973, p.272)* هذا الحق فى العطاء قد لا يرغب بعض الأفراد فى ممارسته، تماما كما قد تختار شخصيات جون ستيوارت ميل ألا تتطور وبالتالى تؤدى إلى إفقار نفسها ومجتمعها. ربط تيتموس بين الإيثار والتعويض الاجتماعى عن المصائب التى قد تنزل بالفرد والتى لا يعرف مداها ومنتهاها، يقول:

"كل الخدمات المتاحة للمجتمع عموما مصممة خصيصا وعن عمد لإشباع "حاجات" اجتماعية معينة، فهى أولا: تعبر عن رغبة المجتمع فى أن يحيا ككيان عضوى واحد؛ وثانيا: هى تعبير عن رغبة كل الناس فى مساعدة بعض الناس على البقاء. "الحاجات" إذن قد تعتبر "اجتماعية" و"فردية"؛ كما هى ضرورات متبادلة للحفاظ على الوجود المستمر للأجزاء وللكيان بكامله." *(Titmuss 1958, p. 39; Titmuss 1973, P.223)*.

كانت هذه التطورات الفكرية تستوجب إعادة دراسة الرفاهة مطولا، كما أنها لم تنفصل أبدا عن بعضها البعض، حيث ربط كبار مفكرى الرفاهة بين التصنيفات الثلاثة: الفضيلة والمخاطرة والحاجة. تصنيفا الفضيلة والمخاطرة معنيان بأهمية دعم الجماعة، وبالتالى تحتويان مبادئ الجماعية ***Collectivism***، حيث تعنى الفضيلة بها من خلال تحديد السلوك المطلوب اجتماعيا، وتعنى المخاطرة بها عن طريق المشاركة فى التقلبات والطوارئ الحياتية. ذلك التخلخل فيما بين التصنيفين- وليس خصوصية كل منهما على حدة - كان له أثر كبير على بنية أيديولوجيات الرفاهة وأشكالها وماهية الأيديولوجية الأفضل، كما كانت للمفاهيم والممارسات التى أثارتها تلك الأيديولوجيات: المسئولية وإعادة التوزيع وعدم التيقن والتضامن والازدهار- كانت لها كلها جذور فكرية مختلفة وإن كانت متداخلة على مستوى الفكر. كان المنادون بالنزعة الفردية يدركون الحاجات المادية ويرون فى الإحسان فضيلة وواجبا أخلاقيا ولكنهم فى الوقت نفسه كانوا يرون فى التأمين علامة على الازدهار الاقتصادى. أما المنادون بمبدأ الجماعية - سواء كانوا اشتراكيين أو اشتراكيين ديمقراطيين (ليبراليين)- فكانوا يعارضون التأمين ويفضلون الفوائد الشاملة التى تتيحها الضرائب العامة باعتبارها مسئولية اجتماعية أساسية، ولكنهم أيضا قد يؤيدون التأمين الاجتماعى باعتباره شكلا من أشكال تبادل المنفعة. ولكن فى غياب الإيثار الصادق لا يمكن تجاوز الفجوة بين الطوعية وعموم الفائدة إلا عن طريق الإجبار. ولو كان للمرء أن يتبنى رأيا مختلفا، لقلنا إن المحافظين كان بإمكانهم أن يحبذوا الأمان والتأمين ويدعون إلى عموم الفائدة مادام المجتمع الفاضل يدعم النظام الاجتماعى والتغير المحسوب، ولكنهم أيضا سيقرون وجود الاختلاف واللامساواة فوق مستوى الحد الأدنى، كما يفعل الليبراليون. بيد أن الليبراليين كانوا أكثر استعدادا لتقبل الإصلاح الاجتماعى المخطط، بينما يعترفون بأهمية الاختيار الفردى وأهمية تطوير قدرات الفرد ومشاركته، باعتبار ذلك فى حد ذاته حاجات إنسانية تقدمها وتدعمها إجراءات الرفاهة، أو أنه على الأقل ضرورات إجرائية، إذا انعدمت تنعدم معها مشروعية المساعدات المتبادلة.

## أنسنة الدولة : البنية العضوية الليبرالية والحقوق الاجتماعية

أحد أكثر التطورات في الفكر السياسى المصاحب لقيام الرفاهة كان غرابة المواءمة والتوحيد بين الرفاهة والدولة، مع تأكيد الأخيرة. قد ظهر جدل نقدى حول المفاهيم المختلفة للدولة. إذ أصبحت الدولة تقوم بالمزيد من الأدوار بدءا من كونها المؤسسة القانونية والفكرية المهيمنة على السلطة السيادية مرورا بتنفيذ المهام الاقتصادية المركزية، وانتهاء بتقديم العون المادى والمعنوى بينما يدين لها أعضاؤها بالولاء، الذى لم يكن يدعم من خلال الحس الوطنى لدى الأفراد فحسب، وإنما من خلال الرعاية التى تقدمها لهم والتى كانت فى الأصل شأنا من شئون الأسرة والتنظيمات التطوعية. ولأن الدولة الليبرالية الكلاسيكية كانت الراعى الأول والأكبر للسياسات الثابتة والعقلانية، فقد واجه مؤيدو دولة الرفاهة التحدى لنقل مفاهيم هذه الرفاهة إلى كل مناحى الرخاء الإنسانى ومجالاته. بدا ذلك أمرا مشكلا لأن الدولة كانت قد بدأت تتغلغل فى جميع نواحى الحياة التى لم تكن تعنى بها فى السابق. وعلى مشارف القرن العشرين كانت الدولة، باعتبارها المصدر الرئيسى لسياسات السلطة وللوسائل الضرورية لمكافحة الفقر، فقد بدأت فى فرض أنماط قومية (وبالتالى عامة وإن لم تكن جامعة) على الإجراءات التى كانت محدودة وغير متناسقة آنذاك لرفع المعاناة. أصبحت الدولة أكثر إنسانية وأكثر هوادة فى أهدافها، رغم تمسكها المستمر بالقوة بدلا من محاولات الإقناع اللينة، كما ازدادت تحضرا إذ قللت من التباعد بينها وبين التجارب الفردية، ومن انتحالها- ولو بغير براعة أو حنكة- لبعض وظائف الأسرة التقليدية مثل الإيثار والرعاية. كان ذلك يعكس النمو المتزايد والمكثف للدولة، ليس كمؤسسة فحسب، وإنما كمفهوم سياسى مركزى مع ما يصاحبه من تنظيم وشمولية وتخطيط "علمى"، وبحثها عن مصادر جديدة للشرعية من خلال القبول الجماهيرى. على أنه كان هناك ثمن لابد أن يدفع حيث كان ذلك يستدعى تقليص الأفكار التى ينادى بها كتاب الرفاهة أو تقنينها فى قنواتها الصحيحة.

جاءت معظم الأفكار التى تقوم عليها دولة الرفاهة من ألمانيا بسمارك، حيث كان هناك نمط حاكم وتحديثى من البيروقراطية قد تطور من خلال احترام واسع لدولة الرفاهة (***Rechtsstaat***) باعتبارها مصدرا للعدالة المستنيرة، وقد أظهرت الدولة نظاما أبويا "كواجب إيجابى لزيادة رفاهة جميع أفرادها"، مع تأكيد الأمة ككل وليس الأفراد، وانخرطت فى أشكال قوية من السيطرة الاجتماعية بينما رفضت الحلول الطوعية الليبرالية لمشكلات الرفاهة. على مدار ثمانينيات القرن التاسع عشر وضعت الدولة أشكالا وأساليب لرعاية ضحايا حوادث الصناعة والفقراء والمحتاجين. دفعها لذلك، جزئيا، رغبتها فى وضع سقف سياسى لراديكالية اشتراكية متنامية عن طريق حبس الطبقة العاملة داخل علاقة تبعية للدولة؛ وجزئيا، رغبتها فى استثمار وقائى فى مصانع متنافسة. تمت صياغة تلك الرغبات بلغة محافظة باعتبارها "أحد أهم الالتزامات الاجتماعية المستندة إلى الأسس الأخلاقية للحياة القومية المسيحية"(١). وبغض النظر عن اختلاط الدوافع وتعددها ومع توافقها مع الأيديولوچيات المحلية، فإن التجارب الألمانية فى التأمين الاجتماعى الإجبارى أثارت اهتماما كبيرا فى النظم الأوروبية الأكثر ليبرالية وخاصة فى بريطانيا (***Hennock 1986 pp.168-79***).

كانت المراحل الأولية لنمو الفكر الليبرالى/الاجتماعى منذ تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا تتميز بتقلص ملحوظ فى درجة التوتر بين الرفاهة والدولة. لم يتحقق ذلك عن طريق فرض سيطرة الدولة وقوتها ولا عن طريق خضوعها لمجتمع مدنى، وإنما تحقق بوضع الدولة فى مقام الشريك الأكبر فى النشاط الاجتماعى المنسق وفى مقام المسهل للأهداف الإنسانية الجديدة الأكثر اتساعا والميسر لها؛ ودفعت الأفكار النفعية الضيقة فى منتصف القرن التاسع عشر التى كانت ترى السعادة الإنسانية مجرد متعة – چون ستيوارت ميل أن يضع فكرته الأكثر إحكاما عن الرخاء والسعادة الإنسانية. ورغم أن كلا من الأفكار النفعية

---

(١) انظر داوسون (Dawson 1912, 116،107،pp.100-2 ) الذى نقل حوارًا دار بينه وبين بسمارك حيث كان من رأى بسمارك "أن نرشو الطبقة العاملة أو فلنقل أن نكسب وجهة نظر بأن الدولة هى المؤسسة الاجتماعية القائمة بخدمتهم والمهتمة برفاهتهم" (p.11). انظر أيضا: (Rimlinger (1971, pp. 100 – 2, 107, 116 .

وأفكار ميل كانت تعبر عن سعادة الفرد من منظور ذاتى وشخصى صرف فقد بدأت تستبدل بمقاييس أكثر "موضوعية"، ومن هنا كان التحول إلى الرفاهة. كان من أوائل المحركين الأساسيين لتلك العملية- عملية وضع مقاييس موضوعية للرفاهة- الفيلسوف المثالى التقدمى ديفيد ريتشيه ***David G. Ritchie***، الذى وضع أسس الفكر الرفاهى بذكاء وحنكة. فى البداية قام بتحليل المفاهيم المتصاعدة عن الرفاهة والازدهار- التى تضمنت "عنصر السلوك القويم والأفعال الفاضلة والتصرف السليم وكذا عنصر البيئة الأفضل، والمتعة" أو كما نقول بالإنجليزية "أن يكون الشيء على ما يرام". تقدم ريتشيه عما قال به ميل حيث أصر على أن سعادة المواطنين، والتى هى من ضمن أهداف الحكومة، كانت المجالات تغطى العديد من المفاهيم وتحتوى على كل من "إزالة العقبات من طريق الصحة الجسمانية وكذلك النمو العقلى والأخلاقى بشكل مباشر" بما فى ذلك اللجوء إلى الإجبار؛ أو تشجيع الأفراد بطريق غير مباشر على الاختيار الحر والذى من شأنه أن يزيد من سعادتهم ورفاهيتهم ***(Ritchie 1895, pp. 273-5)***. ثانيا: أنه أرجع مفهوم المنفعة الفردية إلى وحدة جديدة ألا وهى المجتمع نفسه. كان ذلك المبدأ هو الأكثر قيمة فى المذهب النفعى.. فالصواب والخطأ هنا يعبران عما يجلب الخير ويمنع الشر عن المجتمع ككل وأصبحت الأخلاق هى "التبنى الواعى والواضح لتلك المشاعر والأفعال التى تعود بالخير على المجتمع" ***(Ritchie 1893 pp.62-3)***. ثالثا: كان ريتشيه يرى المجتمع كائنا عضويا متلاحما، قادرا على السيطرة على ذاته وعلى ظروفه لتحقيق ما يراه من أهداف. ومن ثم فهو كدولة بمثابة مجتمع سياسى منظم- يصبح أكثر وعيا بوجوده ككيان واحد وبالتالى أكثر قدرة على ضبط ميوله وتوجهاته، تلك الميول والتوجهات التى لو تركت وشأنها لأصبح تاريخ المجتمع مجرد عملية طبيعية ***(Ritchie 1887, p.6)***. رابعا: أنه سخر الخطاب القائم عن لغة الحقوق لخدمة أهداف جديدة. وانطلاقا من الدفاع الثابت عن الفعل الفردى أصبح السعى من أجل الحقوق الإنسانية يتمحور حول كيفية تنمية وتعميق الازدهار الإنسانى والاجتماعى. قلب ريتشيه المنهج التقليدى للحقوق الطبيعية رأسا على عقب قائلا بأنه: "يوجد من المطالب المتبادلة ما لا يمكن تجاهله دون أن

يتأذى الصلاح والرفاهة وكيان المجتمع". وتلك المطالب هى الحقوق الأساسية أو قل الحقوق الطبيعية. "إنها تمثل الحد الأدنى من الأمان والمزايا التى يتعين على المجتمع أن يضمنها لأفراده" (*Ritchie 1895, p.87*). كان الملمح الأبرز لهذه التطورات الفكرية الأصولية هو التقييم الجديد للدولة باعتبارها مشاركا أساسيا فى السعادة والفردية والقومية(١). وحتى على مستوى الكناية، كانت الدولة ترتبط ارتباطا وثيقا برعاية النمو والازدهار الإنسانى ورفعتهما، كما كان ذلك المنهج إيذانا بأهمية تضمين الصحة فى أيديولوچيا رفاهة القرن العشرين، كما جاءت فى التشريع الاجتماعى البريطانى فى عامى ١٩١١ و١٩٤٦.

تطورت أفكار ريتشيه ومجادلاته إلى حد كبير على يد أكبر وأبرز مفكرَيْن رفاهيين ليبراليين فى بريطانيا وهما ل. ت. هوبهاوس ***L.T. Hobhouse*** وچ. أ. هوبسون ***J.A. Hobson***. كانت إعادة صياغة المبادئ الليبرالية الشهيرة على يد هوبهاوس ترفع من شأن المساعدات المتبادلة إلى مستوى الإيمان، تأسيسا على مفهوم ت.هـ. جرين ***T.H. Green*** عن الصالح العام الذى ينبغى أن يشارك فيه كل العقلاء "ذوو الأخلاق". الرخاء والرفاهة كانا يعنيان النمو الإنسانى والاجتماعى كما يعنيان تحقيق الغايات الجمعية، التى تمثل على المستوى المتطور قدرا أكبر من الانسجام والتجانس. لقد زادت مسئولية الدولة عن رفاهة الإنسان، ولكن ذلك حدث داخل نمط ظل يتقيد بالفكرة الليبرالية عن العقد وقد خلت الآن من العوض المحدد. وبدلا من ذلك ظهرت علاقة جديدة متداخلة؛ إذ أصبح الفرد يحمل على عاتقه مسئولية العمل الجاد من أجل نفسه وأسرته، كما استحدثت مسئولية وواجب احترام الأعراف الجديدة للأخلاق الإنسانية داخل الأسرة: "لا أن يستغل صغار أولاده فى العمل بل يتيح لهم الفرصة لكى ينهلوا من متطلبات التعليم والصحة والنظافة والرفاهة العامة". أما الدولة فيتعين عليها بدورها أن توفر للفرد "وسائل العيش الكريم وسبله فى مستوى حياتى متحضر"؛ مما يضيف كفاءة وقدرة للمواطنين الأسوياء الأصحاء. كما مارست الدولة حكما سياديا فى أمور العدالة

(١) كانت الدولة بالفعل تتدخل بدعم ضئيل فى المستويات المعيشية للفقراء المدقعين والموصومين بالعوالة.

الاقتصادية تخفف من وطأته الإجراءات الديمقراطية *(Hobhouse1911, pp. 158,164, 173 – 4, 210)* لقد جسد هوبهاوس تغيرا في مواءمة الجدل بشأن الكفاءة مع الجدال بشأن العدالة الاجتماعية– وهو النقاش المتعارف عليه فى الفكر الرفاهى. بيد أن للرفاهة موضعها فى قلب المؤسسة السياسية بل إنها الأساس المنطقى للحياة الاجتماعية. وفسرت على أنها الغاية المحورية للوجود الإنسانى المنظم التى تهدف إلى احتواء القدرات الإنسانية فى طاقتها القصوى. كما عززتها أيضا النتائج التجريبية التى قوت من شأن الوظائف الاجتماعية *(Harris 1992, pp.123-5)*.

ومن أجل رفع الضرر عن المعوزين، وسع هوبهاوس مفهوم ريتشيه عن الحقوق من أن "الحق فى العمل" والحق فى "أجر المعيشة" هى حقوق واجبة ومشروعة ينبغى إقرارها كما تقر حقوق الملكية؛ إنها شروط ضرورية مكملة للنظام الاجتماعى السليم *(Hobhouse 1911, p.159)*. وكان اتساع مجال الحقوق متسقا مع اتساع فكرة مسئولية الدولة كما كان هدفه إنهاء الصراع بين المطالب الفردية والواجبات المجتمعية. عمل هوبهاوس مثل الكثير من المصلحين، ضد مبادئ قانون الفقراء– وهو القانون الذى نبذ المدقعين والمعالين من دائرة الحقوق المدنية الكاملة باعتبارهم "أقل جدارة" للحصول ليس على المزايا المادية فحسب، بل والقيم الاجتماعية الجليلة مثل الحرية. وبدلا من ذلك كان رفع الفقر وإزالة أسبابه و"منع المعاناة التى تحدث نتيجة الافتقار إلى الراحة المادية السليمة" كانت كلها أمورا ضرورية للمصلحة العامة، وارتبط بذلك جدل أوسع قام به الفابيون وغيرهم من الاشتراكيين وهو القول بأن كل وظيفة اجتماعية "لابد أن تلقى الدعم والمكافأة التى من شأنها أن تحفظها و تبقيها فى حياة الفرد" *(Hobhouse 1911, pp.184-6, 203-4)*. كانت الحاجة تعادل بالاستحقاق وكلاهما مقيد بمدى إسهامه فى الرخاء الاجتماعى.

كان هوبسون وهو أهم مفكرى الرفاهة الليبراليين البريطانيين وأبعدهم نظرا، يرى المجتمع كيانا له حياة وأهداف خاصة به تضاف إلى الحقوق والحاجات الفردية وتترادف معها، وخلُص إلى أن المجتمع- كصانع للقيم- يمكنه أن يطالب بحقوق ملكيته الخاصة أيضا. هذه الحقوق تحمى الحاجات الضرورية لدعم "الحياة التقدمية الصحيحة والصحية الكاملة للمجتمع" ***(Hobson 1901, pp. 148-9)***. وكمفكر ليبرالىْ، نادى هوبسون بتحقيق المساواة فى الفرص من أجل التنمية الذاتية للأفراد. ولكن ذلك المنطلق الفردى لابد أن تواكبه المنطلقات الاجتماعية، أى أن تتواءم مطالب التنمية الفردية وحقوقها مع سيادة الرفاهة الاجتماعية ***(Hobson1909, p. xii)***. فلو أن السعادة تدور حول الصلاح والرخاء فإنها على حد تعبير السياسى الاشتراكى الفرنسى "ألكساندر ميليرا" ***Alexandre Millerand*** هى "سعادة اجتماعية"(١).

إن البنية العضوية الليبرالية لدى هوبسون لا تتبنى الرأى بأن الكل أهم من أجزائه، وإنما يرى أن حرية الأجزاء وتطورها أمر لا يمكن الاستغناء عنه لصحة وسلامة الحياة الجمعية. الغايات الاجتماعية يمكن الوصول إليها مباشرة من خلال الفعل الاجتماعى وتحقيقها فى الأفراد، إلا أنه لزام على المجتمع- من خلال الحكومة- أن يحافظ على الحقوق والمصالح الفردية ***(Hobson 1914, p.304)***. إن "الاعتماد المتبادل والتفاعل بين الشخصية الفردية والشخصية الاجتماعية يظهران فى بيئة اجتماعية"، إذ إن الفقر يمثل عجزا "فى القوة المعنوية للمجتمع" الذى عليه أن يصلح ذلك العجز باستخدامه هذه القوة نفسها من أجل إصلاح البنية الاقتصادية. ومستبقا كينز ***Keynes***، أقر هوبسون شرعية إعادة توزيع نفقات الدولة لتحقيق أهداف السياسة الاجتماعية كوسيلة لتحفيز الطلب، إلا أنه حذر من أن تصرف الدولة بحد ذاته لن يعالج الفقر، وإنما "قد يُمكّن الفقر من أن يعالج نفسه بنفسه من خلال تأمين الحرية للجميع لكى يُعملوا قدراتهم لأقصى حد ممكن وصولا إلى أهدافهم الخاصة وتحقيقا للمنفعة العامة". تقاس قوة الدولة بمدى رفاهة

---

(١) نقلا عن : Scott (1951, p. 180)

مواطنيها. ومن هذا المنظور، كان الفقر هو غياب الفرص المتساوية لتنمية قدرات الفرد وطاقاته البشرية والتى رأى فيها جيل مليت ***Millite*** من المفكرين الليبراليين هدفا وغاية للسلوك الفردى القويم ورأى فيها جيل ليبرالى تال ضرورة لنمو المجتمع (***Hobson 1909, pp. 171 - , 207, 217***)، وفى تحول صريح وواضح عن الجدل المثالى تراجعت أهمية أخلاقية السلوك الفردى.

فى عمله الناضج، واجه هوبسون مسألة الرفاهة مواجهة مباشرة باعتبارها مفهوما يجمع بين القيم الأخلاقية والاقتصادية. إن الرفاهة تحوى الحاجات الجسمانية، وحماية عملية التطور التى "تمثل قيمة مضافة متزايدة تفوق حاجات البقاء"، والوفاء بالحاجات النفسية فى ظل سيطرة العقل، والإشباع الواعى للاهتمامات الراقية- العقلية منها والروحانية. ومن النقاط شديدة الأهمية فى تطور الفكر الرفاهى فى القرن العشرين أن صور هوبسون ذلك على أنه "درب جديد من دروب المنفعة يوضع فيه كل من الإشباع الجسمانى والفكرى والأخلاقى فى موضعه الصحيح" وبالأحرى من حيث الكيف وليس الكم، وذلك بناء على تبنيه للشعار الشهير الذى رفعه چون رسكين ***John Ruskin*** "ليس هناك ثروة وإنما حياة".(***Hobson 1929 pp. 11, 13 - 16***). وأُضيف إلى ذلك المنظور مفهوم جديد للرفاهة الاجتماعية يقوم على التفسير العضوى لشخصية الأمة وأهدافها كما يقر بأن بعض التنظيمات أيضا تنتج قيما تسهم فى الرفاهة الفردية والعامة. كان التحدى، كما يعرفه الكثيرون من كتاب الرفاهة ومفكريها، هو كيفية دفع الدولة- وهى المنوطة بترقية القيم الاجتماعية- لكى تلجأ إلى الخبراء عند فرضها مستويات معينة للغذاء والإسكان والصحة وظروف التصنيع. كانت الأخلاقيات الشاملة المتنامية لدولة الرفاهة الليبرالية تفرق ما بين العناصر الفردية والعناصر العامة للرفاهة، "لأن المجتمع الاقتصادى المنظم يهتم أساسا وفى المقام الأول بالعوامل العامة للرفاهة كما يهتم بشكل غير مباشر بالقيم الشخصية" (***Hobson 1929, pp. 32, 39 - 40, 68***)

جسد المنهج الليبرالى الجديد عن الرفاهة الاجتماعية الإدراك بأن الرفاهة لحقت بالحرية كتأكيد أساسى على التطور الإنسانى وكقيمة مهمة فى الحياة الاجتماعية. كان ذلك المفهوم الرفاهى الجديد يقيد، ويثرى فى الوقت نفسه، مفاهيم الحرية إذ يقارب ما بين الحرية والرفاهة، وهو الذى وضع الرفاهة فى بناء كلى متكامل، كما أنه أعاد استخدام خطاب الحقوق ليشمل حماية القدرات والكفاءات الإنسانية خاصة من خلال إعطاء أولوية لعملية تقسيم الموارد الاجتماعية المتاحة واستهلاكها التى تقدم للحاجات الإنسانية. كما أدرك ذلك المنهج أهمية تجميع الأفراد فى مجتمع له غاياته، يحكمه قانون التطور وزيادة التنظيم الذاتى الرشيد. كما حدد سلسلة الوظائف المطلوبة من الدولة- الضامن- الجديدة، بعيدا تماما عن دورها كمراقب سلطوى بروسى، ولكن كمدافع عن غايات الديمقراطية والمساواة. وأكد حقوق المواطنة، ليس كعضوية رسمية فى نظام للحكم وإنما "كاستحقاق غير مشروط لنصيب محدد من الموروث الاجتماعى" وكمسئولة عن القيمة الاجتماعية الفائضة لحماية الأفراد من البؤس والمرض والبطالة ***(Hobhouse 1911, p.208)***؛ ثم الأبعد من ذلك وهو أن تسمح للمواطنين بالمشاركة فى السلع الرمزية- بالإضافة للسلع المادية- فى الحياة المتحضرة لأنهم يمثلون بحكم وضعيتهم كيانات اجتماعية. ورغم ذلك ظلت ترى أن سعى الفرد لتحقيق غاياته أمر شديد الأهمية بالنسبة إليه وإلى المجتمع ككل، بينما تدرك، فى الوقت نفسه، أن الطوعية المؤسساتية الليبرالية التقليدية كانت قد قامت على شواطئ الفردانية المحافظة، وأكدت أهمية الإنتاجية الاقتصادية. وكانت إرهاصا بالسلوك الفردى المسئول، الذى يتم التعبير عنه الآن من خلال الإسهام فى الصحة الاجتماعية باعتبار أنه سيكون موضع تقدير اجتماعى.

وأخيرا فإن ذلك كان بمثابة تعميم لما هو خاص، فتجارب الحياة الأليمة مثل الحرمان والفقر لم تعد تعبر عن مجرد آلام فردية خاصة، بل باتت تجارب يتعرض لها كل البشر. ولكن تلك التجارب الأليمة كانت نتاج فشل الفهم والنشاط الإنسانيين اللذيْن أنتجا ظروفا اجتماعية قاصرة عاجزة أدت إلى عدم المساواة فى

إشباع الحاجات الإنسانية. ويقتضى تصحيح هذا الوضع الاعتراف بالاعتماد المتبادل بين الفرد وغيره من الأفراد وبينه وبين المجتمع.

هذه الأفكار فجرت إبداعات فلسفية وأيديولوچية كبرى. ولكن فهم النجاح الفكرى- والسياسى إلى حد ما- لهذه التطورات، يستوجب فهم المجالات الأخرى التى أسهمت فى رسم الخريطة الأيديولوچية للفكر الرفاهى. كما أن المزج بين المعرفة بالتكلفة البشرية للثورة الصناعية، والوعى بدخول مجموعات جديدة فى الساحة السياسية والبعد عن نصائح الخبراء- كل ذلك خلق مركبا شديد التعقيد من المعتقدات والقيم. وإنه لمن قبيل عدم الدقة أن نتحدث عن نظرية ليبرالية أو اشتراكية لدولة الرفاهة وكأنها متغيرات مختلفة لا يتأثر أى منها بالآخر بدلا من اعتبارها حصيلة تفاعل بين آراء متباينة تكمل بعضها بعضا. كان النموذج الليبرالى السائد فى بريطانيا يحتوى بالفعل على مكونات كثيرة لمواقف مختلفة. كانت أيديولوچية شديدة التعقيد والتداخل. ثم إنه عند نهاية القرن التاسع عشر، ورغم أن الدولة كانت تتصدى لعدد ضئيل من الشرور الاجتماعية غير المحتملة، فإن المجتمع المدنى كان يقدم قدرا كبيرا من التأمين الاجتماعى من خلال جمعيات تبادل المنفعة والاتحادات التجارية فى أوروبا كلها. كما كان هذا التعاون الاجتماعى يفوق كثيرا القواعد الاقتصادية والأخلاقية القديمة المنادية باعتماد الفرد على نفسه.

كذلك أُخذ فى الاعتبار تأثير الممارسة الاجتماعية والمؤسساتية على الأيديولوچية. فعلى سبيل المثال ربط نظام استبدال العمل الذى أسسه تشرشل فى ١٩٠٩ بين مهمة التعيين فى وظيفة وشرط وجود تأمين ضد البطالة. كان هذا النظام يمثل قيدا ولكنه كان وضعا أيديولوچيا مقبولا آنذاك. وفى الثلاثينيات عندما تغير المناخ الذى كان يدعم التأمين الذى تقوم به الدولة، تغير نظام الاستبدال وفقد شرعيته بسبب غياب المرونة الأيديولوچية. ***(King and Rothstein 1993)***

## الديموقراطية الاجتماعية: الاحتكام إلى العلم وعثرات العمومية

حدث التطور الفكرى للأيديولوچيات التقدمية أيضا على خلفية من الاستزادة من العلم وتقسيم الرفاهة وكان يصحب ذلك كله نخبوية المعرفة التى كانت واضحة على وجه التحديد فى آراء المفكرين الاشتراكيين مثل الفابيين البريطانيين. ورغم أن الاشتراكية البريطانية اعتمدت جزئيا على الفكر الأوربى، فإن تركيزها على مسائل "أكل العيش" قد تجسد فى اهتمامها بالأساليب السياسية المعمول بها للقضاء على الفقر وضمان مشاركة أوسع على الساحة الاجتماعية، بدلا من التركيز على النظرة الضيقة عن الحياة الطيبة. هذا المفهوم عن الرفاهة وجد صدى كبيرا فى *"تقرير الأقلية للجنة الملكية عن قوانين الفقراء ومساعدة المعوزين"* ١٩٠٥-١٩٠٩ الذى كتبته بياترس ويب ***Beatrice Webb*** (أحد أعضاء اللجنة) وسيدنى ويب ***Sidney Webb***. وعبَّر التقرير عن آراء الفابيين التى كانت تربط بين الرفاهة والراحة المادية، وإن لم يكن ذلك على إطلاقه، وتوقعت التكاثر الكافى والمسئول للجنس البشرى (أو بالأحرى للشعب البريطانى) من خلال رعاية الأمومة وتبنى أساليب تحسين النسل. وقد نُحى الفرد- كوحدة أساسية- جانبا لحساب النزعة اليقينية الجديدة التى صنفت الأمراض الاجتماعية إلى أنواع؛ وبالتالى تمكن الناس من الحصول على مستويات خارجية من المعيشة من خلال كيانات مؤسسية. هذه المنهجية المثيرة للجدل عن الرفاهة شجعت تفكيك مسألة المواطنة وطرح سياسات حول كسر "قانون الفقراء"؛ بينما تقضى على طبقة الفقراء والمعوزين كمجموعة موصومة منفصلة. وكان لابد أيضا من القضاء على الفقر حيث كان آل ويب من بين أهم المؤيدين لقانون الدخل الأدنى الذى وضعته الدولة. (***McBriar 1987 p.303***).

وبالتوازى مع ذلك نادى آل ويب بوجود الحس الأخلاقى الجمعى القائم على أساس المقاييس القومية رغم أن قضايا الأخلاقيات الفردية- وحتى قضية الإملاق نفسها - لم يكن الليبراليون ولا الاشتراكيون قد وصلوا فيها إلى حلول نهائية (***Kidd 1996, pp.189-205***). وقد حوَّل التقدميون الفارق الواضح بين الفقر والإملاق إلى تقسيم على الدرجة نفسها من الغموض بين العلم والخلق حيث نادى

هوبهاوس "بمفهوم علمي للعقد الاجتماعي"[(١)]. كانت بياترس ويب تريد أن تضع حدا رادعا للكسل والتشرد والتسول إذ قالت "إن المنح التي يقدمها المجتمع للفرد لابد من أن تشترط حسن السلوك". لذا عارضت التأمين الإجبارى ضد البطالة الذى تمنحه الدولة إذ "إن الدولة لا تحصل على شيء مقابل ما تدفعه من مال– وإن الأفراد يشعرون بأن من حقهم الحصول على هذه المبالغ الممنوحة لهم أيا كانت سلوكياتهم"(***Webb 1948 , p.417***). ذلك الشعور المتزمت عن الواجب الشائع فى الأيديولوچيا الاشتراكية كان مصحوبا فى المقترحات الفابية بفكرة الرفاهة المفروضة والتى تتاح للمانح والمستقبل على السواء. إلا أن ذلك كان يميز الكثير من الفابيين عن نظرائهم من الليبراليين الجدد الذين كانوا يرون إجبار المتلقى مقيدا بإزالة المخاطر أكثر منه بإسباغ السعادة على العمال.

استلهمت الرفاهة "العلمية" أيضا مفاهيم الكفاءة القومية بأن تكون الدولة عبارة عن مؤسسة تدار إدارة صحيحة ومزدهرة اجتماعيا لأبعد مدى. حتى السياسيين الليبراليين الجدد من أمثال لويد چورچ ***Lloyd George*** كانوا يطرحون اهتماماتهم الأخلاقية فى صيغة "اقتراح عمل" كانت حواراتهم وآراؤهم متسقة مع اهتماماتهم الشخصية ومع أوساط العمل (***Freeden 1978, 1981, Hay p.109  p.242***). فى السويد أيضا تصاعدت النقاشات عن الكفاءة من اليسار التقدمى (***Tilton 1990, p.164; Myrdal and Myrdal 1941***) وهنا اتحد كل من العقل والعلم والمجتمع والتخطيط لتدشين الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة. لكن التقدم الأيديولوچى نحو دولة الرفاهة انحرف عن مثل تلك الطموحات الاشتراكية (***McBriar 1962, p.278***) فى حال كون الاشتراكية تعنى النظام الرفاهى الشامل والإجبارى الموحد المدعوم بالدولة والممول من قبلها. حتى "تقرير الأقلية" تراجع عن هذا الموقف، داعيا إلى الإبقاء على جمعيات الصداقة والاتحادات التجارية من أجل التأمين الصحى الإجبارى (***S. and B. Webb 1909a p.591***)، لأن إحباط تلك الجمعيات

(١) انظر مقال هوبهاوس بجريدة مانشستر جارديان Manchester Guardian عدد العاشر من أبريل ١٩٠٨؛ (S. and B. Webb 1909،pp. 333-334)

والاتحادات يمكن أن يمثل فى جزء منه عبئا تنوء بحمله الدولة، التى كانوا يرغبون فى أن تنجح فى فرض وصايتها على الناس(***McBriar 1962 pp.275-6***). كان آل "ويب" يريدون "مسئولية كاملة للدولة مع بعض القدرة على المنع" (***Webb1948, p.476***)؛ وإن كانوا على استعداد للتغاضى عن بعض الأمور.

هذا الاعتراض الأساسى الذى قدمه الاشتراكيون الأوربيون على الإصلاح فى إطار الرأسمالية، جعل الكثير منهم غير مرحب فى البداية بمعظم أشكال التأمين الاجتماعى ولا بالمسار الذى أدى إلى دولة الرفاهة( ***Rimlinger1971, pp.124-6***). وكان الفشل من نصيب ذلك الموقف التعسفى. إذ عندما سادت قوى الديمقراطية الاجتماعية كما حدث لفترة فى جمهورية ڤيمر، تجسدت بقايا أفكار دولة الرفاهة فى إقرار الحقوق الاجتماعية داخل التركيبة الرأسمالية. وضع دستور ڤيمر نظاما للتأمين، رغم أن الديمقراطيين الاشتراكيين اعتبروا تشريع الرفاهة أحد الوسائل لحل المشكلة الاجتماعية– بجانب أشكال أخرى للديمقراطية الاقتصادية. كان تخفيف الصراع الطبقى هدفا فى دولة الرفاهة الألمانية والفرنسية وإن غاب فى بريطانيا والولايات المتحدة. ***(crew 1998, pp. 16-18, 23,29, 47, 55, 155 - 6, 199 – 200; Miller and Potthoff 1968, pp. 76 – 7).*** فى أواخر عشرينيات القرن العشرين، بدأ الديموقراطيون الاشتراكيون الألمان والاتحادات التجارية يدعمون تأمين الدولة الشامل ضد البطالة باعتبار ذلك مسألة ضرورية ومبدأ أساسيا فى أية سياسة للرفاهة لمواجهة المخاطر الاجتماعية.***(Weisbrod 1981, pp. 189, 197)*** وكان من الملحوظ أن ممارسات الرفاهة الألمانية تجمع بين المعالجة الشاملة للدولة والإدارة البلدية والاتحادات التجارية والمؤسسات الخاصة. بل إن الليبرالية الألمانية لعبت أيضا دورا اجتماعيا واضحا. ونحو نهاية القرن كان الجناح اليسارى منها قد استطاع أن يطور أسلوبا للخدمة الاجتماعية على مستوى البلديات، خاصة لكى يواجه الجوانب السلطوية والمحافظة فى دولة الرفاهة المركزية. (***Langewiesche 1990 pp.230-5***)

تلك التركيبة المختلطة أصبحت نقطة أيديولوجية مركزية فى التوترات بين العلمانية والدين، وبين الدولة والفرد، وبين ثقافة البرجوازية وثقافة الجماهير. وفى عشرينيات القرن كانت المجتمعية الاشتراكية على وجه الخصوص تتناقض مع تمجيد الأسرة كوحدة للرعاية. بالإضافة إلى أن الرفاهة الألمانية ترعرعت على مبادئ أخلاقية تدعو إلى المسئولية العامة عن مراقبة أعداد كبيرة من التنظيمات الإدارية ذاتية الدعم ***( Zöllner 1982, pp.23-28)***. منذ بداية القرن كانت فكرة "***Fürsorge***" بما تحمله من تداعيات ومعانٍ عن العناية الموجهة تختلف عن– وتتقلب على– مصطلح "الرفاهة" "***Wohlfahrt***" الذى ظهر من جديد. وكان المصطلح الأخير يتأرجح ما بين الإصلاح الاقتصادى الواسع ووظائف الدعم الضيقة– العامة والخاصة. ***(Rassem 1992, pp. 632 – 5; crew 1998, p. 11)*** وتم تبنى مصطلح "الأمان الاجتماعى" فى الخطاب الألمانى فى الخمسينيات حيث استبدلت كلمة الرفاهة ***(Wohlfahrt)*** بكلمة أكثر طبيعية وحيادية وهى الحياة الاجتماعية "***Sozialhilfe***" ***(Rassem 1992, p. 636; Zöllner 1982, p. 61)*** وكان بقاء مصطلح التأمين الاجتماعى داخل مفهوم دولة الرفاهة "***Wohlfahrtsstaat***" مختلطا بعدد من المعانى المشروحة عاليه.

مع تلك المناقشات جرت ضمنيا بعض الأفكار المتضاربة عن العمومية. أصبحت المساواة تؤكد الشمولية ليس فى مداها أو معالجتها فحسب وإنما فى شكل النظم والمزايا الموحدة التى تقدمها الدولة – أو على الأقل التزام الدولة بتلك الفوائد. إلا أن الليبراليين الذين تجاوزوا التعاقدية الضيقة التى لا تعمل العواطف[١] انخرطوا فى الارتقاء بالتعددية والاختلاف وكوّنوا أفكارا عن الحد الأدنى والحد الأقصى تتوافق مع إعمالهم للمذهب الفردى ومع أخلاقياتهم وآرائهم التنموية. واكتشفوا أن عمومية الحقوق لا تعنى تماثلها واتساقها. بيد أن ممارسة الإجبار ظلت سائدة فى معظم نظم الرفاهة بما فيها النظم الليبرالية. البديل عن التماثل الذى تفرضه الدولة هو إجراءات التأمين الاجتماعى لإزالة المخاطر والذى كان يتطلب

---

(١) عن نماذج للتعاقدية المجردة من المشاعر انظر (Sumner 1883 p.74).

الإجبار الذى تمارسه الدولة للوفاء بجميع الديون من خلال عمومية المدى[١]؛ على الأقل بتعيين كل القادرين على الدفع. وظهرت الانتقائية من جديد على هيئة اختبار الوسائل والتفرقة بين التأمين والمساعدة[٢]. وبدت المساواة المصحوبة بالعمومية والطوعية التى كان ينادى بها مُنظِّرى الرفاهة، بدت مبادئ ومفاهيم وهمية تخيلية صعبة التطبيق. وفى النهاية، كان على الفرد وعلى المجتمع أن يستسلما فى معركة الأيديولوچية.

## النزعة الجمهورية الفرنسية والتضامن

نبعت تجربة الرفاهة الفرنسية من خلفية مختلفة بعض الشىء، فقد كانت الإدارة المحلية والتمويل جزءا من النظام المجتمعى النشط إذ كانت المستشفيات تقوم برعاية المرضى المحتاجين، ومكاتب الرفاهة تعمل "كمنشآت ذاتية ومؤسسات اجتماعية ذات شخصية مدنية مستقلة"[٣]. وحالت قوة القطاع الزراعى المحافظ والطبيعة المتخلفة دون التحرك السريع تجاه نظام لرفاهة الدولة. وكان الاعتماد على الإحسان وتفضيل تشجيع متلقى الرفاهة على العمل والاعتماد على مجهوداتهم بجانب الاعتماد على المساعدة كان يعكس التمسك بمسألة الفردانية، كما أطاح احتمالية وجود اشتراطات للمساعدات الإجبارية، بينما ظهرت مشاكل فى التنسيق بين المساعدات العامة والإحسان الخاص. ورغم وجود تشارلز ديبو وايت *Charles Dupont-White* وسط النظام الليبرالى فى فرنسا، وهو الذى كان ينادى بتفضيل الأشكال السابقة لتدخل الدولة من أجل تحسين ظروف العمال والفقراء (*Hazareesingh 1997*) - فإن هذا النظام كان مناهضا لتدخل الدولة قرب نهاية القرن التاسع عشر؛ مع وجود شخصيات مهمة من أمثال بول ليروى-

(١) انظر إيرڤنج فيشر Irving Fisher الذى استشهد به ريملينجر (Rimlinger 1971 p.69).

(٢) للتعرف على بعض تلك المشكلات المتداخلة انظر إسبنج أندرسون (Esping-Anderson 1990 pp.11- 34).

(٣) نقلا عن Wiess (1983, p.49).

بوليو ***Paul Leroy-Beaulieu*** تناهض مساعدة الدولة المتزايدة للمعوزين (***Leroy-Beaulieu 1891***). وعلى أية حال لم تكن المصالح العامة والمصالح الخاصة على طرفى نقيض، بل إن أهمية التبادلية ***mutualité*** كانت تضع التأمين الاجتماعى فى منزلة أقل، وهى منزلة الفائض الذى لا يتم اللجوء إليه إلا فى حال استنفاد القنوات الطوعية (***Ashford 1991, pp.34-35***)؛ ولكن الأصوات الخافتة عن تدخل الدولة وكذا الشعور بالواجب العام وبالمؤاخاة- مع عدم الانسجام مع الراديكالية التى كان يُنادى بها أثناء الثورة الفرنسية للمطالبة بحق البقاء- كانت أصواتا ملحوظة فى إطار النظام الجمهورى( ***Hazareesingh 1994, pp.80-9***). كان أول تشريع إجبارى لمساعدة الفقراء فى تسعينيات القرن التاسع عشر يمثل ثورة "إن لم يكن يمثل حقا جديدا- ألا وهو حق من يستحقون المساعدة فى تلقيها- كان بمثابة التزام جديد من الدولة والحكومة والمجتمع" (***Weiss 1983, pp.60 - 63***). وعلى غرار النهج السياسى الفرنسى، راحت الأجهزة العامة تؤكد تفوقها فى تنظيم الرفاهة، دون أن تصوغ ذلك فى إطار موقف الفرد، وقد انزلقت الدولة إلى دور دولة الرفاهة ***l'état providence*** دون أن تكون مجردة تماما من دورها فى الرعاية الأبوية "البسماركية". رغم ذلك كانت العملية تسير ببطء شديد. سبقت البداية العملية للمساعدة العامة- وهى الحل الوسط ما بين نظرية الفرد أو الفردانية ونظرية التركيبة العضوية (شأن قانون ٩٠٥ ، الخاص بكبار السن والمرضى)- سبقت مسألة التأمين الاجتماعى، الذى ظل يلقى معارضة شديدة من قِبَل المحافظين وليبراليى السوق الحرة وأصحاب الأعمال الخاصة( ***Merrien 1997, pp.19-20***).

كان عداء الأيديولوچية الليبرالية الفرنسية للإصلاح الاجتماعى الموجه من قِبَل الدولة وما يصاحبه من إجبار لا تقدمه سوى الدولة، وكذلك دعم هذه الأيديولوچية للتبادلية والمحلية، كانت كلها عوامل تميز هذه الأيديولوچية عن نظيرتها البريطانية الأصولية والتى كان الفرنسيون يرون أن ما تنطوى عليه من وجهات نظر لا يمت إلى الليبرالية بصلة، فالحركات الأيديولوچية الواسعة النطاق فى فرنسا – مع ارتباط الليبرالية باليسار بواسطة التضامنية وبالمواقف الاشتراكية الكثيرة – كانت تتناقض بشكل واضح مع الليبرالية البريطانية، التى استطاعت منذ

المراحل الباكرة من نمو الرفاهة أن تتبنى أفكارا خاصة بالمجتمع وبتدخل الدولة. ويرجع السبب فى ذلك إلى الافتقار إلى أفكار أخرى لملء هذه المساحة الإيديولوچية. أما الرفاهة الفرنسية فكان يطغى عليها الخلاف بين الليبرالية والاشتراكية (*Ashford 1986, p.32*). ومما وسع الفجوة أن التضامنية كانت هى الحركة ذات الفكر السياسى الأقرب إلى دولة الرفاهة الناشئة، التى أتاحت الموارد الأيديولوچية المطلوبة لدعم قضية الإصلاح الاجتماعى. وقد تطورت راديكاليتها من خلال تعريف تشارلز رينوفييه *Charles Renouvier* للدولة بأنها الهيئة الاجتماعية الأولى المنوطة بزيادة العدالة الاجتماعية مفترضا تداخل العلاقة فيما بين المجموعات الاجتماعية؛ كما تطورت من خلال تأكيد ألفريد فوييه *Alfred Fouillée* على البنية العضوية للرفاهة وهى البنية الأشبه بما كان يقول به الليبراليون الجدد فى بريطانيا؛ تلك الوحدة العضوية القائمة على التبادلية والاعتماد المتبادل بين الأطراف (*Fouillee 1880, Hayward 1963 pp.211-12*). وكذا من خلال فكر ليو بورچوا *Leon Bourgeois* وإعادة ترتيب أولويات شعار الجمهورية إلى (التكافل، المساواة، الحرية) (*Hayward, 1961 p.215-16; Freeden 1996 p.27*). كان لابد من أن يعاد تأكيد الاعتماد المتبادل الطبيعى ورفعه إلى مستوى الوعى من خلال فعل اجتماعى إرادى وأخلاقى: أى أن يصبح "كيانا تعاقديا" (*Scott 1951, p.164*). ربط ذلك بين فكرة الطوعية أو الإرادية كمسألة طاغية فى الفكر الرفاهى، وبين فكرة أخرى أحدث وهى تحديد الحاجة الطبيعية، ومهد الطريق إلى التصالح بين الفكرتين، ليس بدافع من الانتقائية الفكرية وإنما باعتبارهما المحور الأساسى لقوانين التطور الإنسانى- وهى وجهة النظر نفسها التى وضعها وصاغها هوبهاوس وحده معتنيا بكافة الدقائق. أما بالنسبة إلى المنادين بالتضامن، فكان تقديم الحاجات وإشباعها يخدم الهدف الأشمل لاستعادة الدافع الفردى(*Mitchell 1991, p.234*) بينما لم يعط الليبراليون الجدد الأولوية للحرية قبل الرفاهة وإنما كانوا يرونهما مفهومين متداخلين إلى حد ما.

ولو أن دولة الرفاهة فى فرنسا ***l'état providence*** كانت بالنسبة إلى الإصلاحيين الفرنسيين هى أوج الظروف الوجودية القائمة التى حوت المؤسسة التى آل إلى الدولة أن تنظمها؛ فإن نظراءهم البريطانيين كانوا يرون أن دولة الرفاهة عمل منظم يتوجه إليه المجتمع ذاتيا فى لحظة تاريخية معينة. ورغم أن المنهج الجمهورى للدولة فى فرنسا جعلها أكثر قدرة على التحول إلى دور المحرك الأول للسياسة الاجتماعية- فإن ذلك لم يكن يعنى وجود اشتراكية قوية، فعلى مستوى تزكية السياسة العملية كان المصلحون الاجتماعيون البريطانيون أكثر رغبة فى المناداة بتدخل الدولة المباشر واتباعها سياسة الإجبار- بينما كان على التضامنيين الفرنسيين أن يعيدوا تشكيل مقترحاتهم التى من شأنها أن ترضى رغبة شعبية واسعة تفضل الملكية الخاصة (***Stone 1985, pp. 162-3***). حث على تلك النزعة بشكل أعمق الفكر الليبرالى الفرنسى بطبيعته الأقل راديكالية مما أثر فى استمرارية التنافس- من خلال الليبرالية الاقتصادية- بين التأمين الاجتماعى والتأمين الخاص فى فترة ما بين الحربين(***Ashford 1986 pp. 86 88,91,150***). وبالتالى تمزقت المفاهيم الفرنسية عن الحرية بين التأويل الليبرالى والتأويل التضامنى وكان الأمان يتجاذبها من ناحية والبيئة الاجتماعية الداعمة من ناحية أخرى. وكما كان يرى بول بيك ***Paul Pic*** أحد خبراء تشريعات العمل يرى فإن الوسيلة لضمان الحد الأقصى لحرية الفرد تكمن فى "المؤسسات من ناحية؛ فى القوانين القائمة على التضامن" ***Solidarité***[١]. يناقض ذلك ربط ميليت البريطانى بين الحرية وتنمية الذات (***Freeden 1996 pp. 144-54***). إلا أن المفاهيم العلمية الوضعية والتجريبية فى كل من الثقافتين الفرنسية والبريطانية تداخلت وراحت تصور الرفاهة على أنها النتيجة الضرورية الصائرة لا محالة. ومن الجدير بالملاحظة أن التضامنيين كانوا يؤيدون التلاحم بين العوامل البيولوجية وعوامل التطور التى ادعى الليبراليون الجدد تأييدهم لها[٢].

---

(١) نقلا عن : Stone (1985 p. 163)

(٢) عن الاحتكام إلى الوطنية انظر ستون (Stone(،1985 p.46. وعن البنية العضوية والتطور انظر Freeden (1996 pp.218-22)

بتأكيده الاعتماد المتبادل بين الأفراد أقر "بورچوا"- والذى تأثر بـ"فولييه" تأثرا مباشرا - بوجود مسئولية اجتماعية علمية وواعية عن الشرور الاجتماعية. أدى ذلك إلى وجود واجب اجتماعى أشمل من المفهوم التقليدى عن العدالة، ولكنه أكثر دقة وشدة وإلزاما من الصدقة أو الإحسان"، وهو مرتبط بالدين الاجتماعى الذى ينبغى أن يدفعه الأغنياء الأثرياء. وأصبح التضامن الإنسانى هو البديل الأفضل والأسمى والأعلى من الصدقة، كما أصبحت العدالة - على حد تعبير "بورچوا" - وسيلة لتحقيق التوازن بين البيانات الأخلاقية والاجتماعية ***(Hayward 1961, pp. 25 – 7 ; Scott 1951, p. 175)*** كما قام إميل دوركايم ***Emile Durkheim***، وهو أحد دعاة المزج بين حكم الدولة المركزى ونظام الروابط غير المركزية المتأصل فى الثقافة السياسية الفرنسية- قام بشق طريق مماثلة بين الحقيقة الاجتماعية والنمط الأخلاقى. وفى نسجه للنظريات عن التلاحم الاجتماعى والاعتماد المتبادل فى إطار تحليله المعقد للمجتمع الحديث، قام كذلك بتحليل الأخلاقيات الاجتماعية تحليلا علميا، رأى فيه المصلحون الاجتماعيون الفرنسيون الكثير من الصحة ***(Stone 1985 p. 30)***. كما استلهم منه منظرو الرفاهة من أمثال تيتموس ***Titmuss*** الكثير فيما بعد. كانت العدالة والرخاء مرتبطتين بالاعتراف بالحدود التى تفرضها المؤسسة الاجتماعية والأعراف الضرورية على حرية الفرد الآخذة فى الزيادة. وكان ذلك بالنسبة إلى دوركايم نتيجة للنمو التدريجى فى الحس الأخلاقى. كما كانت الوظيفية بالنسبة إليه تنعكس فى النسبة والتناسب بين المشاركة فى المجتمع والمكافأة أو الجزاء الذى يعود على الفرد. أبعد من ذلك، فإن التعاطف الإنسانى - أى الإحسان بمعناه الصادق الملزم- قد يدرك أن عدم المساواة تكمن فى مكافأة المواهب الطبيعية باعتبارها جديرة بالتقدير. كتب يقول: "إن المجتمع هو الذى سيمارس سيطرته الكاملة على الطبيعة ويسن لها القوانين، كما سيضع المساواة الأخلاقية فوق اللامساواة المادية الكامنة فى صميم الأشياء". كان تقدير الحقيقة والنمط الاجتماعيين ووضعهما فوق الحقيقة والنمط الماديين وما يترتب على ذلك من بناء أخلاقى اجتماعى جديد، علامة بارزة

على الطريق إلى الرفاهة *(Durkhenim 1992 [1950], pp.219 – 20; Lukes 1973, p, 157).*

مع بداية القرن العشرين أصبح التأمين الاجتماعى الذى تفرضه الدولة هو النتيجة المنطقية لمثل تلك الجدليات. كان يتغذى بمفهوم التضامن المعاصر بما فى ذلك إعادة توزيع التأمين عبر الأجيال (***Shapiro 1997, p.137***). وكان مدفوعا بمفهوم "فولييه" عن العدالة التعويضية التى تشرع المعاش والتأمين كواجبين اجتماعيين. الحرية سمة من سمات الحياة الاجتماعية كما عبر عن ذلك الفكر السياسى الفرنسى والنظريات السياسية الفرنسية بدءا من مونتسكيو ***Montesquieu*** مرورا بـ"روسو" ***Rousseau*** وسان سيمون ***Saint-Simon***. واتفاقا مع ذلك المعنى كانت المجتمعات التبادلية الفرنسية– والتى قدمت التأمين الصحى ذاتى التمويل – قد اندمجت داخل تأكيد التضامنيين مسئولية الجماعة رغم غياب العمومية التى لن يستطيع تقديمها إلا الدولة (***Mitchell 1991 , p. 249***). وأخيرا دعمت بفكرة العقد الظاهرى الذى يربط بين المنهج الليبرالى ومجتمع قادر على توفير السلع والخدمات الاجتماعية، المشار إليها فى المقالات عن الرفاهية التى صاغها "بورچوا" بقدر متساوٍ للجميع. ونظرا للمطلب التضامنى باقتسام التراث الاجتماعى وتوزيعه على الجميع، كان ذلك يتطلب ما هو أكبر من مجرد إشباع المستويات الحياتية الدنيا، رغم أن مسألتى النشاط الفردى وتراكم الثروة الخاصة لم تكونا قد حسمتا

***(Scott 1951 pp.166-7, ،(Hayward 1961 pp. 29-30 36-7;)***
***(171-176)***. وبقى التأمين يعمل على تحقيق رغبة الفرد فى تحقيق الأمان الذى قد لا تتيحه سوى الملكية الفردية (***Stone 1985, pp.34-5***).

على عكس التجربة البريطانية، تقولب الفكر السياسى الفرنسى عن الرفاهة فى إطار أيديولوجيتين أخريين وهما الماركسية والكاثوليكية. فرغم ظهور نظرية متشعبة معقدة عن التأمين الاجتماعى، كثرت الانقسامات حتى داخل اليسار الفرنسى عقب جدال فى المعسكر الماركسى بين من يرفضون دعم الرأسمالية من

خلال الإصلاح الاجتماعى الإنسانى ومن يفضلون الاشتراكية القائمة على التطور. وازداد الأمر تعقيدا بسيطرة فكرة التبادلية فى أيديولوچيات الرفاهة الليبرالية التى طالما ارتبطت بفكرة أبوية صاحب العمل وهى الفكرة التى تصطدم بالآراء الاشتراكية عن الطبقة (***Saint-Jours 1982 p. 115***). على العكس من ذلك، كانت الأجهزة المركزية للدولة مهمة وضرورية لتبرير المفاهيم الاشتراكية والماركسية عن القوة والوحدة الاجتماعية الناشئة عن المساواة؛ إلا أن الحساسية الفرنسية ضد التقسيم الطبقى- الذى ليس له فى الماركسية سوى الحلول الثورية- هذه الحساسية أشعلت الجدال بين الجماعات حول التجانس الاجتماعى، حيث أصبح من الممكن تحقيق ذلك التجانس من خلال الرفاهة بدلا من التجارة الحرة أو القومية الواضحة. ثم إن الاشتراكيين- كما فى بريطانيا- وظفوا خطابا للحقوق الفردية عندما أصروا على تقديم الدولة للمساعدات الشاملة( ***Rimlinger 1971, p. 62***).

شجعت الكاثوليكية الاشتراكية، والتى امتزجت بعد ذلك بالديمقراطية المسيحية (الاشتراكية)، شجعت حماية الأسرة كما شجعت الدور التقليدى للمرأة. ظهر ذلك جليا فى دعم المنح المقدمة للأسرة التى تمثلت فى المنشور العام (***Rerum novarum***) للبابا ليو الثالث عشر ***Leo XIII*** الذى أُقر فى عام ١٨٩١ وجعل السياسة الاجتماعية العامة بديلا عن المناهج الليبرالية والاشتراكية القائمة على عدالة الأجور. كان تبنى الكثير من الأيديولوچيات المختلفة لمسألة البدلات أو المنح التى تقدم للأسرة قد وضع هذه البدلات فى موقع شديد الأهمية بالنسبة إلى سياسة الرفاهة الفرنسية، وخاصة مع وجود المخاوف من نقص التعداد العام لسكان فرنسا. طغت الكاثوليكية الاشتراكية الليبرالية على أفكار فريدريك لوبلاى ***Frederick Le Play*** عن التجانس الاجتماعى باعتباره هدفا للدولة (***Ashford 1986 , pp.83, 85; Le Play 1982***). فى النهاية ابتعدت عن اليمين الفرنسى والنفوذ السياسى الدينى التابع له، ثم عادت إلى الظهور من خلال الحركة الجمهورية الشعبية ***Mouvement Républicain Populaire*** للمساعدة فى تحديد معالم دولة الرفاهة فيما بعد سنة ١٩٤٥، وخاصة من خلال تأكيد اللامركزية وحماية الأفراد من التقلبات الحادة لقوى السوق

(*Hazareesingh 1994, pp.219-20*). لم يبدأ التأمين الاجتماعى الإجبارى على أصحاب الأجور فى فرنسا سوى فى عام ١٩٢٨ و ١٩٣٠. وحيث كان يضع التأمين الطوعى فوق مستوى الحد الأدنى وكان يرتبط بالتنظيمات التبادلية، فإنه كان أسلوبا للمساعدة الشعبية غير الشاملة أكثر منه تجسيدا كاملا للمبادئ التضامنية (*Saint-Jours 1982, p.95*). بيد أن إدراك الالتزام الاجتماعى على مستوى المجتمع المدنى وعلى مستوى الدولة أصبح متأصلا، الأمر الذى أحدث خلطا فى أفكار الرفاهة على المستويين;*Ashford Rosanvallon1990, pp. 191 – 194*) (*1986 pp. 138-9*). ورغم أن المبادئ الجمهورية- التضامنية ظلت تمثل موقفا أيديولوچيا عارضه الليبراليون الاقتصاديون الفرنسيون معارضة ضارية فى سنوات ما بين الحربين العالميتين- وهم الليبراليون أنفسهم الذين عارضوا تقديم المساعدة للأسرة لا كمكافأة عن العمل وإنما بسبب الحاجة والعوز- رغم ذلك كانت لهم اليد العليا فوق المقاومة من كلا الجانبين اليمين واليسار. وقد عكس لاروك *Laroque* ذلك التحول فى تأكيده البنية العضوية، والمميزات التى يمكن أن تعود بها خدمات الرفاهة الجماهيرية على المجتمع ككل ( *Ewald 1986, p.402*). كما عكسه فى تفضيله الشديد للتأمين الاجتماعى كإجراء من شأنه أن يوحد المجتمع ويجمع بين أطرافه، ويقضى على إقصاء الطبقة العاملة وعلى شعورها بالدونية. كما أن التأمين الاجتماعى يطرح جانبا الآثار السلبية التى تحط من شأن من يتلقون المساعدة (*Merrien 1994, pp. 128 – 30, 135; Laroque 1953 pp. 12, 55 – 6*). وانتهى المنهج النقابى حيث كانت استقلالية الطبقات تغلب على النظرة التى أصبحت سائدة الآن بأن الدولة هى التى تحرك وتنظم التقدم الاجتماعى. إلا أن فرنسا ظلت متأخرة عن غيرها من الدول حتى العام ١٩٥٨ فى مسألة التأمين ضد البطالة (*Rosanvallon 1990 pp. 179 -81;*) (*Rosanvallon 1992 p. 155,*). من الواضح أن دولة الرفاهة الفرنسية كان لها طابعها الخاص. فرغم أن الدولة كانت تدير الوظائف المركزية للرفاهة الاجتماعية، فإنها لم تضع نفسها موضع المانح لتلك الوظائف أو المسبب لها (*Merrien 1997, pp.9-11*). وعلى عكس الليبرالية البريطانية الجديدة، لم يكن

من الضرورى أن تقدم الدولة التضامن الاجتماعي، بينما هناك من الأجهزة الوسيطة ما يستطيع القيام بذلك.

## استثنائية أمريكية؟ تخفيف التقدمية

فى الحديث عن استثنائية أمريكا فيما يخص الرفاهة الاجتماعية الكثير من المبالغة؛ حيث إن ملامحها لا تبتعد عن نظيرتها الأوروبية بحال من الأحوال (***Rodgers 1998, pp. 255-8 and passim***)، إلا أن الرفاهة الأمريكية فى مجملها كانت تمثل حالة مختلفة من حيث التوازن الداخلى بين مكوناتها. وبرغم أنها كانت- ظاهريا- تعكس التوتر المعروف فى القرن التاسع عشر بين الفردانية والجماعية، فإنها شهدت انقساما واضحا بين النظرية والتطبيق؛ وانقساما فى العمل بين المحلية والفيدرالية كذلك، وهو الانقسام الذى دار حول مبادئ الجماعية، وكراهة التحرك لأبعد من التفسير المتواضع للرفاهة حتى وإن قامت الدولة بتقديمها؛ كما شهدت ارتفاع درجة نشاط الأعمال الحرة، الذى انضوى تدريجيا تحت تدخل وتنظيم الحكومة وإن لم يحل محلها. ورغم انفتاحها فى السابق على الأيديولوچيات الواردة من أوروبا فإن أمريكا لم تكن تربة خصبة لقضايا السياسة الاجتماعية. فالمفكرون الليبراليون التقدميون (وخاصة فى الحركة التقدمية وبين صفوف علماء الاجتماع) (***Hofstadter 1955a***)- رغم عذوبة أصواتهم وطلاقة ألسنتهم – لم يكن لهم نفوذ سياسى سوى لفترات قصيرة، على عكس نظرائهم الأوربيين. كانت أيديولوچيات الديمقراطية الاجتماعية تناقض الثقافة السياسية السائدة التى تغذت على المجهود الفردى وعلى الانقسامات الاجتماعية حيث تطغى العرقية على كل من الطبقة والجماعة الاجتماعية؛ وعلى العكس، فإن نظم الرفاهة فى العالم القديم لم تطرح نظم إعادة التوزيع التى تمثل فيها العرقية مقياسا ومعيارا لضعف المجتمع ككل؛ إلى أن كان منتصف القرن، عندما أدركت بريطانيا أن الخدمات القائمة على عدم التفرقة العنصرية لها الأهمية نفسها مثل إعادة توزيع الموارد فى أيديولوچيا الرفاهة (***Titmuss 1976, p. 191***).

في أمريكا، كان غياب بيروقراطيات قومية قوية وغياب منهج دولة مركزية، يحتم المناداة بدستور يقدم العدالة وعدم التحيز والوحدة، وهي أمور لم تكن موجودة على المستوى السياسي الملموس، ولكن الدستور سرب أفكارا عن السياسة الاجتماعية من خلال رسمية القانون حيث عملت المحاكم بالفعل على تكوين سياسة الرفاهة وتركيبها. كانت تتغاضى عن وجود الحد الأدنى من المساواة في الفرص (***Skocpol 1995, pp.11 24-5, 96***)، وتفضل إسباغ الحق على أساس العقد وليس الحاجة، كما كان عجز هذا الفكر الشمولي القومي عن قيادة السياسات الاجتماعية الفيدرالية في الجزء الأول من القرن العشرين سببا في تحول الميزان نحو السياسة الاجتماعية الممعنة في المحلية والإصلاح المحلي (***Faulkner 1931 pp.124-9***)، والمحاولات المتفرقة للشركات والأعمال المختلفة لكي تقدم حلولا خاصة لإتاحة الرفاهة لعمالها وموظفيها[(١)]، مدفوعة لذلك بالبحث عن المزيد من الكفاءة والرغبة الشخصية في الحد من الخسائر (***Rimlinger 1971 pp.67 73***)؛ وعلى عكس ما كان يجري في أوربا، كان ذلك الانفصال المؤسسي والجغرافي في أمريكا سببا في منع وجود أيديولوجيا متكاملة عن الرفاهة. وفي غياب الدولة المركزية، كانت الدعوة إلى الفيدرالية تشجع فردية كل ولاية في تنظيمها للرفاهة بعيدا عن الولايات الأخرى (***Skocpol 1995 p.11,***).

لم تكن الرفاهة محل جدل كبير في البداية، طالما أنها كانت محصورة انحصارا ضيقا أثناء القرن التاسع عشر في أصحاب معاشات الحروب وفي كبار السن المتقاعدين في بداية القرن العشرين وفي معاشات الأمهات وحماية المرأة العاملة، وكانت في الوقت نفسه تخلو من معاني وملابسات الاعتمادية (أي اعتماد الأفراد على الدولة) وهي المعاني التي قللت من شأنها فيما بعد (***Berkowit3 1991, pp. ix, 3, 92, 95; Skocpol 1995, pp. 7, 76 – 8, 96***)[(٢)]. ومن

---

(١) عن التفاعل بين رأسمالية الرفاهة ودولة الرفاهة في الولايات المتحدة انظر Berkowitz و McQuaid(1992).

(٢) ألمح Skocpol (p.72، 1995) إلى تجارب دولة الرفاهة الأبوية.

الملاحظ أنه حتى دعاة الاتحادات التجارية من أمثال صاموييل جومبرز ***Samuel Gompers*** – رئيس الفيدرالية الأمريكية للعمل ***AFL*** – كانوا يتشككون في الحكومة بما لها من اتصال بالأعمال الخاصة. وتأرجحت قيادة تلك الفيدرالية ما بين معارضة النظام القومي للتأمين الاجتماعي وتأييده ***(Patterson 1994, p. 33; skocpol 1995, pp. 101, 110 – 12).***

في أشد أنماطه طموحا، كثيرا ما كان الفكر الرفاهي يبدو اشتراكيا، كما كان الحال بالنسبة إلى أحد أهم مفكري الرفاهة الأمريكيين آى. إم. روبينو ***I. M. Rubinow***. كانت أفكار روبينو قريبة الشبه من أفكار الإصلاح الاجتماعي الأوربي التي جسدها هوبسون الذي عرف روبينو أفكاره وأعماله. رأى روبينو أن التأمين الاجتماعي "هو استبدال المجهود الفردي بالمجهود الاجتماعي" وخاصة في حالة توزيع الخسائر عند المخاطرة. كان ذلك "شأن الدولة التقدمية الحديثة" التي تؤيد الهدف الأشمل وهو القضاء على الفقر وضمان أجر عادل ومقابل مجزٍ عن عمل الفرد. ومن الطبيعي أن يتضمن مفهومه عن الرفاهة فوائد ومميزات الحضارة الحديثة والتقدم الصناعي بما فيها الفن والشعر والموسيقى. كان التأمين الاجتماعي يعني إعادة هيكلة توزيع الناتج القومي بأسلوب أكثر إنصافا وعدلا ... وبالتالي يكون هناك مراعاة كاملة للانتعاش القومي ويصبح ذلك واجبا ملزما ***(Rubinow1916, pp. 3, 481, 491, 5, 10,)***. وفي هذا الاتجاه الفكري نفسه نجد أبراهام إيستاين ***Abraham Epstein*** سكرتير الجمعية الأمريكية للتأمين الاجتماعي – والذي ينسب إليه مصطلح "التأمين الاجتماعي"، نجده يختار هذا المصطلح ليتعدى محدودية دعم طبقة العمال إلى غيرها من طبقات أخرى. كان "التأمين الاجتماعي" صدى لما نادى به بسمارك عن المدخرات الإجبارية وإن كان صدى غير مقبول. أما مصطلح "التأمين الاقتصادي" فقد احتوى رفاهة المجتمع ككل.

كان لمثل هذه الأفكار صدى فكري في الثقافة الأمريكية حيث قام الفيلسوف الاجتماعي التقدمي چون ديوي ***John Dewey***، على وجه الخصوص، بإعادة إحياء مفهوم البحث عن المصلحة العامة باعتبارها تتيح الفرصة لإدراك القدرات الفردية المدعومة بإعادة تشكيل التنظيم الاقتصادي***(Dewey 1935 pp. 25-6, 51, 88)***.

ومن ناحية أخرى تجمع المفكرون والإصلاحيون حول *"الجمهورية الجديدة"*. فقام هربرت كرولى ***Herbert Croly*** ووالتر ويل ***Walter Weyl*** ووالتر ليبمان ***Walter Lippmann*** بتوجيه ذلك الإعلان التقدمى أثناء الحرب العالمية الأولى، لينادوا بوجود صندوق إعادة توزيع، تكون مهمته تقديم الموارد للتعويض عن حوادث العمال والعجز وكذا للتأمين ضد الشيخوخة ***(Seideman1986 p.35)***. كما كان كرولى يرى أن "الرفاهة الاجتماعية غاية لابد أن يسعى إليها المجتمع وأن يحققها؛ حيث المجتمع كلٌ متكامل له حاجات ومصالح دائمة وثابتة". كانت وجهة نظره عن وعود الحياة الأمريكية تمثل نوعا جديدا من الوطنية حيث المصالح العامة والأخوية تدعمها الدولة النشطة. ذلك النشاط نفسه من شأنه أن يضيف إلى الحرية الفردية. وجهة النظر هذه استخدمها تيودور روزفلت فى حملته الانتخابية عام ١٩١٢. ***(Croly 1909 pp. 186 – 90, 207 – 8; Croly 1915 pp. 148 – 9, 188 – 97; Rimlinger 1971, p.64)*** ليبمان بدوره عكس ما دار فى مطلع القرن العشرين من مزج ما بين الكفاءة الاجتماعية (أو الوطنية بالتعبير البريطانى)، والتركيز على تحسين النسل، والاهتمام بالثروة البشرية، وتحسين وتطوير العنصر البشرى. كانت ليبراليته هى التى "تُؤمِّن وتعوض عن مخاطر تَطوُرها نفسه". وفى ظل نظرة ليبمان غير العادية فى طبيعة الرفاهة الليبرالية فى أمريكا، وهى غير مكبلة بالأغلال الفكرية التى يضعها الليبراليون البريطانيون وخاصة فى تشككهم الشديد فى السوق، قال ليبمان: "الليبرالية ثورية بالنسبة إلى النظام الاجتماعى ولكنها محافظة بالنسبة إلى تقسيم العمل فى اقتصاد السوق" ***(Lippmann 1956 pp.213, 224,236)***.

إلا أن تلك الآراء عن الرفاهة – وخاصة تلك المستوحاة من بريطانيا مع إضافة صبغة محلية رأسمالية إليها – وهى الآراء التى جمعت بين الكلية الاجتماعية والمجهود الفردى– لم تنجح فى المنافسة الأيديولوچية الأمريكية؛ إذ إن التوازن بين المعطيات الفردية والاجتماعية، كان فضفاضا للغاية. فأمريكا لم تنتج مجموعة من النقاد أو المفكرين ليستحوذوا على خيال العامة ويشكلوا فكرا اجتماعيا مسيطرا، كما حدث فى بريطانيا، ولم تكن الحلول المؤسسية التى وضعتها الحكومة تعكس بالضرورة تلك النظريات التقدمية عن الرفاهة – وهى نقطة أثارها

"ديوى". بل إن كثيرا من سياسات الحكومة الأمريكية لم تكن نابعة من مواقف أيديولوچية مترابطة ومتماسكة كتلك التى سادت أوروبا (*Young 1996 pp. 169-70*). على العكس، ظل هربرت سپنسر *Herbert Spencer*، الذى صور إجراءات الرفاهة على أنها تفت فى عضد المجتمع القويم، ظل يتمتع بتأثير قوى فى أمريكا. كما أكد تلميذه سامنر *W.G.Sumner* أن البناء الاجتماعى "محكوم تماما بقوانين الطبيعة التى تشبه البناء المادى بدقة. وأقصى ما يمكن للإنسان فعله هو أن يحاول، بدافع من الجهل وخداع الذات، أن يخِل بأفاعيل القوانين الاجتماعية أو يتحداها" (*Spencer 1969, Summer 1914, p. 37; Taylor 1992; Hofstadter, 1955 b; Rimlinger 1971, pp. 84 – 9*). وكان الإنقاص من شأن الرفاهة أمرا لغويا بقدر ما كان أمرا فعليا وقد انتزع من مصطلح الرفاهة قيمته بأنه: "تأمين اجتماعى" وأصبح يلمح إلى الحسنات والصدقات التى يحصل عليها الفقراء ويعبر عن الإكراميات المشروطة التى تتأتى من خلال مصادر عامة. تلك التفرقة الأساسية حدَّت من فكرة الأمان الاجتماعى ورادفت ما بين المساعدات المادية غير المشروطة والقبول الاجتماعى المشروط (*King 1999, pp. 150, 76،270; Patterson 1994 p. 16*) . وكان ذلك الاختلاف سببا مهما وأساسيا فى كراهة "بياترس ويب" لأن تتبنى الدولة مسألة التأمين الاجتماعى فى المقام الأول، حيث كان من شأن ذلك أن يؤكد الشبهة بين التأمين والمساعدة (*McBriar 1962, p.276*).

كثيرا ما كانت الأيديولوچيا الداعمة للسياسة الاجتماعية تقوم باستبدال العقد الاجتماعى للمواطنين المتساوين بعقد اجتماعى اقتصادى يُشترى فيه الدعم الاجتماعى بالسلوك الطيب الحميد، وحسبما جاء فى تقرير رسمى فى عام ١٩٣٦ فإن النظام الأمريكى الرفاهى كان "لا يقدم للفرد حياة آمنة وإنما يمنحه الفرصة ويفرض عليه الالتزام بأن يجد لنفسه الأمان، ومن أجل تلك الفرصة يتعين على

المرء أن يلجأ إلى الأعمال والمشاريع الخاصة"(١). كان الفكر الرفاهى الأمريكى يقر الفردانية التى تفضل مسئولية الفرد عن رخائه المالى، حيث كان فرانلكين د.روزفلت يرى أن المعاشات هى "الفوائد الطبيعية التى يجنيها المسن لسنوات عمله الطوال وللتأمين الذى كان يدعمه" ***(Rimlinger 1971, p.214)***. ولكن هذه الفردانية كانت تستجلب لوما وتقريعا مجتمعيا لو أن الفرد فشل فى أن يكون على مستوى تلك التوقعات. يسرت الدولة المركزية مسئولية الفرد عن نفسه بهذه الصورة، وهى المسئولية التى لا تتحقق سوى من خلال أفعاله وصفقاته وتعاملاته الخاصة. وليس من خلال تلاحم اجتماعى متكامل أو بنية عضوية اجتماعية. التأمين الاجتماعى إذن فى الشريعة الأمريكية يحمى "روح الاستقلالية" التى يرونها "جوهر الروح الأمريكية"(٢)، وكانت تلك صيحة أبعد كثيرا من مسألة تطبيع المخاطر فى فرنسا.

كان تأكيد الالتزامات الفردية جامحا نحو نهج يجعل الحقوق (الطبيعية) هى السائدة، مما سبب شرخا عظيما فى الفكر السياسى الأمريكى بين أيديولوچيا الدستور حيث المساواة الإجرائية ودعاوى حماية الفرد، وبين الأيديولوچيا الاجتماعية حيث يتبنى المنهج المجتمعى المحافظ لغة ورموز جمهورية تحد بشدة من مثل هذا النهج الفردى. ساد ذلك النهج الفردى (أو الفردانية) فى السياسة الاجتماعية– التى أصبحت فى مجتمعات غربية أخرى تمثل ساحة للتحول فى العلاقة بين الفرد والدولة. فى الولايات المتحدة الأمريكية كان النظام الاجتماعى الرفاهى يحفظ شرعيته وكرامته من خلال التسلسل الأخلاقى: العمل– الواجب– الأمان، فى حين كانت الرفاهة تترجم على إنها عملية إعادة توزيع تقوم بها الدولة وفقا لحاجة الأفراد وليس وفقا لمجهودهم. "إن المفهوم الجديد للدولة باعتبارها أداة للفعل الجمعى المشترك المنظم" ***(Rubinow 1916, p.500)*** لم يجد من يلتف حوله أو يؤيده حتى ضمن المتعاملين الجدد. وفى حين لم تسمُ ممارسات دول

---

(١) "التأمين من أجل الشعب"، التقرير السنوى الأول لمجلس الأمن الاجتماعى فى ١٩٣٦ [١٩٣٧] كما جاء فى كتاب هابر وكوهين (Haber and Cohenp1948. p. 75).

(٢) لجنة التأمين ضد البطالة بأوهايو- كما جاء فى كتاب ريملينجر (Rimlinger .p.216.1971)

الرفاهة الأوروبية إلى الحد الذى ابتغاه المنظـــرون بهـــا وإلـــى حـــد طموحـــاتهم وأهدافهم، كانت الممارسات الأمريكية تعكس أيديولوچية شحيحة جدا فى مفاهيمهـــا عن الإصلاح الجذرى.

كانت أهمية السوق فى الرفاهة الأمريكية سواء بالنسبة إلـــى دورهـــا فـــى المشاريع والأعمال، أو فى شراء الرفاهة، أو فى المناداة بالمصالح الخاصة كانـــت أمرا بارزا فى أوروبا أيضا. ففى جمهورية ألمانيا الفيدرالية التى قامت بعد ١٩٤٩ ساد مصطلح "اقتصاد السوق الاشتراكية" كرمز للرفاهة علـــى أســـس رأســـمالية خالصة. بينما فى فرنسا كان الاعتماد على المزج بين الترتيبات العامة والخاصـــة، أمرا يترادف مع فهم ومنطق الرفاهة. حتى تقرير بيڤـــردچ ***Beveridge Report*** المزعوم لم يتخل عن الاعتماد الشديد على السوق وبذلك أثبت أنه كان جزءا مـــن الشبكة المعقدة للفكر الرفاهى البريطانى. وكما لاحظ مارشال فـــإن هـــذه الـــشبكة البريطانية كانت تحوى عناصر تؤثر فى قوى السوق الحرة وتتداخل معهـــا؛ بـــل وتحل محلها( *Marshall 1965, p.308*).

## التأمين الاجتماعى والديمقراطية الاجتماعية الليبرالية

كان تقرير بيڤردچ عام ١٩٤٢ مؤشرا صحيحا على حالة الرفاهة التقدميـــة بكل تعقيداتها واختلافاتها فى منتصف القرن. فإدراكه لتفاعل الوحدات الاجتماعيـــة كان ليبراليا خالصا، يعكس تأمينات ١٩١١ التى أقرت المشاركة والمساهمة بـــين الدولة والأفراد وأصحاب الأعمال (***Beveridge 1942, pp.109-10***). وقيل إن المساعدة– التى ليست على القدر نفسه من الاحترام من الناحية الاجتماعيـــة والاقتصادية– إنما يستحقها من هم خارج نطاق التأمين الاجتمـــاعى. كانـــت نظرة هذا التقرير للحياة الاجتماعية نظرة عضوية واحدة، حيث أكد طبيعـــة المجتمع البريطانى فى توحده الجماعى، وعدم تشرذمه إلـــى طوائـــف وفـــصائل مختلفة( ***Beveridge 1942 pp.6 ,155***). أما مفهومه عن الدولة فهـــو مفهـــوم موجه ومركزى وإن لم يكن شاملا، مفهوم تؤيده آراء "كينز" الاقتصادية وتدفع بـــه

فى النقاش العام. ومن خلال إجراءات الرفاهة الإجبارية المنظمة، ومن خلال تدعيم إلزام المواطنين بالبحث عن عمل (*Beveridge 1942, pp.57-8*) أمكن تدبير قوة الدولة، مع تأكيد أن الليبرالية هى روح الرفاهة وجوهرها. الحرية إذن صناعة فردية حيث فوائدها أبعد كثيرا مما تستطيع مسئولية الدولة أن توفره، ولكنها تعتمد على ترك الدولة للإجراءات غير الليبرالية (*Beveridge 1942, p.170*). إلا أن بيفردج كان يرى أن حرية الإنفاق أمر جوهرى بالنسبة إلى مبدأ التأمين (*Harris 1977, pp.399*). أما النماذج والأنماط الاستبدالية العامة التى كانت تلوح بقوة فى أفق تلك الحقبة، فقد رفضتها الرفاهة البريطانية رفضا قاطعا.

كان فهم ذلك التقرير عن الطبيعة الإنسانية يعنى أن الإنسان قادر على إدارة عمله بنفسه مؤكدا صفات "الدافعية واستغلال الفرصة وتحمل المسئولية". وكانت النبرة الأخلاقية هنا شاملة ومحترمة وهو ما يتمثل فى الرعاية الصحية المجانية وإن كانت فى الوقت نفسه محاطة بالكثير من الجدل حول الكفاءة الاجتماعية. كانت الأفكار المطروحة فى التقرير عن المواطنة مزيجا من العمومية (خطة أمان اجتماعى لحماية الأفراد من العوز يتم توجيهها إلى كل مواطن فى سن العمل) والمشروطية (المزايا مقابل قدر المشاركة، بدلا من المنح التى تدفعها الدولة وهذا ما كان يريده شعب بريطانيا) والتعاقدية (المساواة: نسب محددة من الفائدة وفقا لنسب محددة من العمل والإسهام)، والخصوصية القومية وهو ما يعنى بقاء "السلالة البريطانية" و"وحدتها الوطنية" *(Beveridge pp.7,170, 11, 9, 154, 172 1942.)* كما كان التقرير ذكوريا (محابيا للرجال) إذ كان يعرف الرجل بأنه العائل الساعى على الرزق أما المرأة فهى الزوجة والأم. (*Lewis 1992 p.163*). كما كانت رؤيته للرفاهة سخية ومتواضعة فى آن. فهى من ناحية تتفق مع الاحتياج الإنسانى وطلب الرعاية على الأقل بالنسبة إلى الأطفال، حيث قدمت نظام منح أسرية جديدة قائمة على إعادة التوزيع. وكان هذا النظام فى المساعدات قد نادت به إليانور راثبون ***Eleanor Rathbone***– ضمن آخرين– فى سنوات ما بين الحربين العالميتين مؤكدة دور الأسرة فى دول الرفاهة الغربية. ومن ناحية أخرى ركز هذا النظام على الرفاهة كوسيلة لتيسير ظروف العمل( *Parker 1998, p.146*)،

والتى رأى "بڤريدج" أنها ضرورية لتقدير العامل لذاتـــه ***(Deacon 1996, p.196)***. كما كان تركيز التقرير على فكرة الحاجة والأمان الاجتماعى والتأمين الاجتمـــاعى هو حجر الزاوية فى سياسة الرفاهة الحديثة، رغم أن الحذر فى تلك الأيديولوچيـــة ذهب بها بعيدا بعض الشىء عن واجهة الفكـــر الرفـــاهى. بيـــد أن ذلـــك الحـــذر الأيديولوچى نفسه احتوته دوائر العمل البريطانية- التى تبنت التقريـــر علـــى أنـــه تقريرها هى، رغم ميوله التمركزية، وكانت تلقى معارضة شديدة فى بريطانيا على عكس باقى الدول الأوروبيـــة ***(Freeden 1986; Harris 1981 pp. 254-5)***. بقى التقدميون البريطانيون منقسمين حول نظريات الرفاهة، بين التبادلية المشروطة والازدهار غير المشروط؛ وبين الكفاءة الاجتماعيـــة والعامـــل الإنـــسانى؛ وبـــين المسئولية المدنية والإيثار الشامل.

كان مارشال ***Marshall*** من بين منظرى الرفاهة البريطانيين الذين لاحظوا عدم المساواة فى مبادئ الرفاهة الحديثة. فالحق فى السعى إلى الرفاهة والحـــصول عليها تحت شرط المساواة فى الفرص كان يعنى وجود فرص متساوية للكشف عن الاختـــلافات أو حتى المميزات داختـــل القيـــود العضوية للحاجـــات الاجتماعيـــة ***(Marshall 1965 pp.259-60)***. أما تيتموس ***Titmuss*** فقد برهن على نـــوع أقوى من الحرية- من ذلك النوع الذى وجده بيڤردچ- وهو نوع موجود ومعدل فى الليبرالية الجديدة مع بعض المحاكاة للرفاهة الفرنسية ذات الـــدعائم القويـــة. كـــان "تيتموس" عالى الصوت فى تحذيره ضد السلطوية الحديثة التى قد تولـــدها تقنيـــات الطب والرفاهة. كما كانت الوحدات التضامنية المهنية التى وضعها "دوركايم" فـــى تحليلاته الاجتماعية تحتاج إلى إجراءات وأساليب مختلفة. فالطبيـــب يحتـــاج إلـــى التشجيع لكى يعمل كعنصر حر، كما يحتاج المـــريض- ومتلـــق للرعايـــة- إلـــى ممارسة حقوقه وممارسة عملية الاختيار. هذه الحريات- على عكس ما كان يقول "دوركايم" والتضامنيون- لا يمكن تأمينها إلا من خلال تحرير الأفراد من الاعتماد على أية مجموعات اجتماعية أيا كانت ***(Titmuss 1958, pp. 141, 183, 187 – 8, 195, 201 – 2;Titmuss 1976, p. 242)***. لم يسبق أبدا أن كان للاختيـــار ذلك الارتباط بالرفاهة الجسمانية، كما لم يسبق، منذ الليبـــراليين الجـــدد، أن كـــان

للصحة ذلك الارتباط المؤكد بالنظرة العضوية للمجتمع، التي ترعى التكامل الاجتماعي الديمقراطي.

الرفاهة السويدية وحدها هي التي تشابهت مع الرفاهة البريطانية، رغم أنها كانت نابعة من مناهج سياسية ديمقراطية اجتماعية أكثر تحديدا من الرفاهات الأوروبية الأخرى. كانت أكثر ديمقراطية من الرفاهة الألمانية- التي كان "إدوارد برنشتاين" ***Eduard Bernstein*** قد بدأ يرسم لها الطريق. إذ إن الرفاهة السويدية كانت أكثر تقديرا لمعاني الحرية والاختيار والمشاركة في ازدهار المواطنين بالمجتمع (***Heclo 1974 pp.179-81***). وعندما حاول أحد كبار مفكري الرفاهة السويديين وهو "إرنست ويجفورس" ***Ernst Wigforss*** تبيان العناصر والمفاهيم التي من شأنها أن توجه الديمقراطية الاجتماعية، قام بتحديد معاني المساواة والحرية والديمقراطية والأمان والكفاية والمجتمع؛ في نسق متكامل شديد التناسق والترابط. ولكن الإدراك الدائم للرفاهة كما هي موجودة في دول غرب أوروبا الأخرى، بكل ما فيها من سياسات ونظريات، انعكس في تأثير تقرير بيفردج (***Tilton 1990 pp.116-118***). على أن "ويجفورس" نفسه لم يرض بفكرة أن تضمن الدولة الحد الأدنى من احتياجات الفرد، وأن يقوم الفرد بزيادة دخله من خلال مجهوده الخاص. وشأنه شأن كثير من الأصوات السويدية اليسارية، كان يرى في التأمين الاجتماعي جزءا من المفهوم الأشمل للرفاهة التي تحتوي على التعاون والتضامن.

## تداخلات... وحدود رهن الظروف

هناك بعدان مهمان في تصوير مارشال ***Marshall*** لدولة الرفاهة على أنها تقوم على نحو مركزي بتقديم حقوق مدنية وسياسية للمجال الاجتماعي: أولا: إن زيادة أهمية السياسة الاجتماعية الحديثة عكست وجود نقلة نموذجية في تصوير الطبيعة الإنسانية وما يترتب عليها من مؤسسات وممارسات ومسئوليات وسلع. ومن هنا نشأت فكرتان متنافستان عن نشاط الدولة: المفهوم الرسمي القانوني عن

العمومية والذى تقوم فيه الدولة بدور العدالة والإنصاف كعنصر قادر على صنع القرار العام بعقلانية ومراعاة للمصالح، فى مقابل مفهوم آخر للسياسة القائمة على الحاجات الإنسانية، وعلى الضعف والمخاطرة وعلى البناء الاجتماعى الواحد المتشابك. تختلف الأيديولوچيات والرفاهة الغربية فى مدى تفاعل الفكرتين معا وتنافسهما أو درجة نجاح إحداهما أو الأخرى؛ وتجدر الإشارة هنا إلى أن هاتين الفكرتين، فكرة الدولة كموزع عادل والدولة كراع للمؤسسة الاجتماعية، قد دعمتا باختلافين آخرين متذبذبين. الأول هو التوتر المستمر بين تفسيرات الرفاهة المحددة والكلية، وكان أشد وضوحا فى أوروبا منه فى الولايات المتحدة. أما الاختلاف الآخر: فهو الاستحقاق التعاقدى مقابل الاستحقاق غير المشروط فى توزيع السلع والخدمات الرفاهية، ولكن التوزيع غير المشروط هو نتاج التعاقدية الدائمة ***(White 2000, pp.507-32)***. وقد برزت فى نظرية الليبرالية الجديدة والنظرية الاشتراكية فكرة تبادل الخدمات بين الأفراد والهيئات الاجتماعية. لم يكن بيفردج خارجا عن السياق فى تفضيله "دولة الخدمات الاجتماعية" على "دولة الرفاهة" معتبرا الأولى تعنى الواجبات كما تعنى الحقوق ***(Harris 1977 p. 459)***. كذلك فإن عوامل نظريات الرفاهة التقدمية ليست محصورة فى إزالة مفاهيم التعاقدية، وإنما فى فهمها الأشمل للقدرات والطاقات البشرية وتغيُّرها، وفى اعتمادها على المجتمع. كانت تلك كلها عوائق إضافية فى طريق توصيل الالتزامات التعاقدية وشبه التعاقدية.

ثانيا: كان توصيل خدمات الرفاهة مصحوبا أحيانا بالتضمين وأحيانا أخرى بالاستثناء، وكانت مفاهيم المواطنة تتغذى على أفكار الوطنية والقومية كأساس للحقوق الاجتماعية مع انخفاض الدور المهم للمحليات والجمعيات فى تحديد هوية الفرد وتحديد سبل وصوله إلى هذه الهوية. تعين إذن من أجل تنمية المجتمع المدنى التقيد بنظم الدولة بغرض التوصل إلى مساواة وأمان وحرية أكبر. كما تعين التخطيط لقيام وتنفيذ المشاريع الوطنية المتكاملة. هذه الوطنية الضمنية كانت تبدو شاملة وترعاها الدولة وفقا لمقاييسها، بيد أن هناك ظروفا وقيودا ظلت موجودة فى الفكر الاجتماعى السياسى فى تلك المرحلة. فالمرأة، باستثناء كونها أمًّا، لم تكن

تحظى باهتمام دولة الرفاهة رغم قيامها بتشكيل ظروف وغايات تلك الدولة. ورغم إزالة الحواجز بين العمال وغيرهم، عندما أعيد تصنيف النوعين على أن كليهما ضعيف ومحتاج، ظلت هناك تفرقة أخرى سائدة على الفكر المعدل، فى كل الدول التى تناولناها بالدراسة هنا. فعلى المستوى الأول، قدم الفكر المعدل نظرية جديدة فى العلاقات بين المجموعات الاجتماعية اقتضت تهميش بعض المستفيدين من الرفاهة. وعلى المستوى الثانى قال التقدميون بأن الإصلاح الاجتماعى لابد أن يشتمل على إصلاحات اقتصادية وأخلاقية وثقافية وصحية وهو موضوع ناقشه "الميرداليون" فى فكرهم الاجتماعى الراديكالى فى سنوات ما بين الحربين العالميتين فى السويد ***(Myrdal 1941 Myrdal and pp.115-16 213)***. كما طغت على فكر الليبراليين والاشتراكيين البريطانيين ***(Freeden 1979, pp.645-71)***. وعلى المستوى الثالث حاول، حتى، المصلحون التقدميون والليبراليون، أن يضعوا سياسات تقصى بعض الفئات خارج دائرة المواطنة ***(King1999, pp.51-134)***. ولم يعد يُنظر إلى الإعاقة الذهنية أو الجسمانية باعتبارها خطأ شخصيا، ولكن فى الوقت نفسه حُرم هؤلاء المعاقون من إمكانية تحسين أوضاعهم فى المجتمع والاستفادة من المساعدات الاجتماعية، وبالتالى كان نبذهم الاجتماعى أقوى من مجرد وصمهم بالعوالة، وأخيرا كانت تلك هى اللغة السياسية الشاذة ولكنها تغلغلت فى كل مناهج الفكر ليس لدى المحافظين فحسب وإنما لدى الليبراليين والاشتراكيين كذلك.

ولو أن هناك درسا يمكن الخروج به من الفكر الرفاهى فى النصف الأول من القرن العشرين، فهو أنه لا يوجد أى تصنيف أو قوالب يمكنها أن تعبر عن مدى التعقيد والتداخل وتعدد المستويات فى تشكيلاتها. كانت هناك اختلافات إقليمية بالطبع، ولكنها لم تكن ثابتة، كما كان تغير الأولويات المستمر أمرا واضحا ليس فيما بين المفكرين الرفاهيين والمجموعات الأيديولوچية المختلفة فحسب وإنما فيما بين الأفراد والمجموعات نفسها. فى الوقت نفسه أثارت الرفاهة الشاملة قضايا متناقضة ذات توجهات شتى، يتوافق عدم التحديد الأيديولوچى هذا مع عدم اليقين الجديد فى حياة الأفراد الذى شكل اهتمامات دولة الرفاهة، ولكن فى عدم التحديد ذلك- وربما بسببه- يظل الفكر الرفاهى أحد أهم وأقوى البنى الفكرية والسياسية التى يفخر بها القرن العشرون.

# ٢ـ السياسة والأسواق: كينز ومنتقدوه

*Wayne Parsons* واين پارسونز(*)

## مقدمة

جون مينارد كينز (*John Maynard Keynes*) (١٨٨٣- ١٩٤٦) واحد من تلك المجموعة الصغيرة من علماء الاجتماع الذين يمكن القول بأنهم كانوا أصحاب تأثير عميق فى تطور هذا العلم وفى الجدليات السياسية والسياسة العامة. وله الفخر أن علمه الغزير أهَّله أن يسمى فرع كامل فى الاقتصاد باسمه، حتى أن لنظريته وممارساته السياسية ما يجعلنا نتحدث عن "الثـورة الكينزيـة" و"عصر كينز". برز المنهج الكينزى بروزا كبيرا فى السياسة الاقتصادية فى أربعينيات وخمسينيات وستينيات القرن العشرين كمنهج فى السياسة الاقتصادية يركز على إدارة جانب الطلب لتأمين التوظيف الكامل للعمالة، إلا أنه فى السبعينيات بدأت سيطرة الاقتصاديات الكنزية تتلاشى وتختفى سواء فى الحكم أو فى الدراسات الأكاديمية بعد تصاعد التضخم والبطالة تصاعدا خطيرا (وهو ما عرف بمصطلح **stagflation** أى الركود المقترن بالتضخم)، واعترف چيمس كالاهان **James Callaghan** أمام المؤتمر السنوى العام لحزب العمل فى سبتمبر ١٩٧٦ بأن إمكانية "الخروج من دائرة التضخم" باتت أمرا مستحيلا. وفى الثمانينيات كان كينز، الذى كان يمتدح بأنه أنقذ العالم من الماركسية، كان قد لحق بماركس كإله سقط كما لاحظ روبرت سكيدلسكى (*Skidelsky 1996, p.107*).

هذا الفصل يناقش كيف أن كينز، رغم أنه صاحب منهج خاص، لم يكن يتسم بالجمود الفكرى كما دأب على تصويره زعماء الثورة المضادة بسبب أفكاره الاقتصادية ؛ بل إنه وضع نظرياته على ضوء فلسفته ومعتقداته استجابةً لأحداث ومشكلات عصره؛ وقد اقترن اسمه اقترانا لصيقا بكتاب واحد هو *"النظرية العامة عن*

(*) أستاذ السياسة العامة بجامعة لندن.

"التوظيف والفوائد والنقود" *The General Theory of Employment, Interest and Money* الصادر عام ١٩٣٦، وهو العمل الذى أحدث ثورة فى التحليل الاقتصادى وفى السياسة الاقتصادية فى بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفى العديد من الدول الأخرى، وقد ركز الكثير من الدراسات والمقالات على ذلك الكتاب وأثره( *Blaug 1991 p.xv*). بيد أنه فى العقود الأخيرة من القرن أعيد تقييم إسهامات كينز فى الاقتصاد السياسى- النظرية والتطبيق- على أسس من فهم تطور فكره وحياته "ورؤيته" ككل (*Fitzgibbons 1988*).

## صناعة مفكر اقتصادى

كان الفيلسوف چى. إى. مور *G. E. Moore* هو صاحب أكبر تأثير فى كينز فى شبابه، وفيما بعد كان يتأمل تأثيره فيه فى مقال بعنوان "عقائدى الباكرة". كانت أفكار مور بالنسبة إليه "دينا" حيث يرى مور أن "لا شيء يهم سوى الحالة العقلية – حالة الإنسان نفسه وحالة الآخرين ممن حوله – ولكن حالته هو هى الأهم (*Keynes 1971-89 vol. X, p. 436*). كان "دينا" منشغلا بالعلاقات الإنسانية والصداقات الشخصية والحب وتأمل الجمال والحق والاعتقاد الحدسى البدهى فيما هو خير، كما أن ذلك أعطى كينز و"حوارييه" رخصة لتجاهل الأعراف والقواعد الأخلاقية الڤيكتورية فى سعيهم إلى الحالة العقلية "السليمة" أو "الخيرة". ورغم ما بفلسفة مور من أخطاء، بقى كينز على اقتناعه بأنها كانت "الأقرب إلى الحق من أية فلسفة أخرى" (*Keynes 1971-89, vol. X, p.442*)، وقد أدرك بعد الحرب العالمية الأولى أن الحضارة ما هى إلا "قشرة" أكثر ضعفا وهشاشة مما كان أتباع مور يعتقدون. كانت الحرب العالمية الأولى (١٩١٤- ١٩١٨) والسلام الذى تبعها هما السبب فى فضح عيوب مبادئ مور أمام عينى كينز، ولكنه لم يفقد إيمانه بها أبدا وخاصة مسألة قوة الأفكار وسطوتها؛ أما من الناحية السياسية فقد كان يميل إلى فلسفة إدموند بيرك *Edmund Burke* النفعية المناهضة للأيديولوچية، كما كانت مقالته التى كتبها عن بيرك- وهو طالب لم يتخرج فى الجامعة بعد- خير دليل على موقفه من إشكاليات الشك والتقلب والمخاطرة الأخلاقية ومسألة "المدى البعيد" واعتقاده بفضائل النفعية وعدم ثقته

تمام الثقة فى التنظير المجرد (*Helburn 1991; Skidelsky 1992, pp.61-4*). أما فيما يخص الاقتصاد فكان من أوائل الذين تتلمذوا على كتاب مارشال *"مبادئ الاقتصاد"* ***Principles of Economics*** وعلى فكرة الاقتصاد باعتباره علما ***أخلاقيا***. ورغم تأثير مارشال البالغ فى فكر كينز الاقتصادى فإن معرفته بالنظرية الاقتصادية- كما شرح سكيدلسكى- "لم تأت من قراءاته عن النظريات الاقتصادية وإنما من خلال خوضه بنفسه عمق المشكلات ومناقشة أهل الرأى فيها" (*Skidelsky1983, p.206*).

بعد تخرجه، التحق كينز بالعمل موظفا حكوميا وقضى عدة سنوات فى مكتب الهند (١٩٠٦-١٩٠٩)، إلا أنه كان يكره الوظيفة الحكومية وكان شغله الشاغل الحصول على الزمالة بدلا من العمل الحكومى الروتينى. وبعد محاولة أولى فاشلة، نجحت رسالته *"بحث فى الاحتمالية"* (***A Treatise in Probability***) فى إخراجه من أسر الوظيفة الحكومية إلى عالم الحياة الأكاديمية الرحب. تلك الرسالة أهملها الباحثون لسنوات عديدة ولكنها أصبحت الآن محورية لفهم فلسفة كينز ككل (***Carabelli 1988; Fitzgibbons 1988; O'Donnell 1989***). هذه الرسالة، كما أوجز "فتزجيبون" ***Fitzgibbons*** بدقة، كانت تشير إلى "أن معرفتنا بالأمور العملية- فيما عدا بعض توافه المباريات المنظمة - معرفة غير كافية؛ لا تفى بغرض تقدير أحداث المستقبل تقديرا دقيقا. ورغم ذلك يمكننا توقع المستقبل إذا أدركنا- بأسلوب فنى منطقى- أن للحقائق أنماطا مختلفة" (***Fitzgibbons 1988***). ولعل قضية صنع القرار هذه فى ظروف عدم التيقن وحدود الحسابات المنطقية هى جانب جوهرى فى الاقتصاد السياسى لديه كما أنها الموضوع المحورى فى كتابه *"النظرية العامة"*.

لم تكن عودة كينز إلى كمبريدج عودة فيلسوف أو رائد فى الرياضيات، وإنما عاد إليها كتلميذ وربيب لألفريد مارشال. ورغم أنه كان تقليديا فى تدريسه للاقتصاد، كان يعيش حياة غير تقليدية بالمرة، كعضو فى جماعة بلومزبرى. كان ذلك الجانب الراديكالى والطليعى فى حياته عنصرا مهما لفهم منهجه فى الاقتصاد

السياسى (Crabtree and Thirlwall 1980; Skidelsky 1983; Hession 1984; Parsons 1997). وقد تضافرت فلسفته فى الحياة مع منهجه فى النظرية الاقتصادية وصنع السياسة تضافرا تاما (Mini 1991 1994). بعد ١٩١٩ انتقد كينز الفكر الاقتصادى التقليدى للقرن التاسع عشر على الملأ، تماما كما كان يتحدى الأخلاقيات الفيكتورية فى حياته الخاصة. وعقب كتابة "*بحث فى الاحتمالية*" أصبح مهتما بمستقبل العملة والبنوك فى الهند. وأدى ذلك فيما بعد إلى إصدار كتابه الأول: *العملة والتمويل فى الهند*" فى ١٩١٣، كما ظل اهتمامه بالنقود وبالمؤسسات الاقتصادية محوريا فى كتاباته التالية. كانت خبرته وعلمه بشأن العملة الهندية سببا فى تعيينه ضمن البعثة الملكية المنوطة بدراسة التمويل والعملة الهندية وهو لم يزل فى التاسعة والعشرين من عمره. وكان لتلك التجربة الباكرة أثرها فى بقية حياته حيث أصبح منذ ذلك الحين رجل اقتصاد معنيا ***بالسياسة وبالمؤسسات*** أكثر مما هو بالنظرية فى حد ذاتها. كان مهتما بحل المشكلات القائمة وليس بالسعى خلف الأبحاث الأكاديمية كغاية بذاتها. ومع اهتمامه الشديد بفهم المشكلات المعاصرة وتقديم النصائح المتعلقة بالسياسة الاقتصادية ومع اندلاع الحرب العالمية الأولى فى ١٩١٤ كان يركز جل تفكيره على قضية تمويل الحرب. أجل إعداد بحثه عن الاحتمالية للنشر والتحق بوزارة الخزانة عام ١٩١٥. فى البداية شغلته أسعار الغذاء ولكنه سرعان ما اهتم بالأمور المالية الأخرى فى داخل البلاد وخارجها، وبحلول سنة ١٩١٦ كان قد أصبح عضوا مهما فى المفاوضات المالية بين الحلفاء والدول المحايدة، ثم أصبح ممثلا لوزارة الخزانة فى مفاوضات السلام فى فرساى. وكانت تلك هى نقطة التحول الحقيقية فى حياته المهنية. وقد أثار عجبه واستياءه محاولات الحلفاء لفرض لائحة تعويضات عن أضرار الحرب على ألمانيا، وتعبيرا عن هذا الشعور استقال من وظيفته وألف كتابا عن نتائج السلام؛ جعل منه مفكرا عالميا. كان عنوانه "*النتائج الاقتصادية للسلام*" The Economic Consequences of the Peace، وصدر فى ١٩١٩.

فى هذا الكتاب "*النتائج الاقتصادية للسلام*" واصل كينز الكتابة فى إطار الاقتصاديات التقليدية المتعارف عليها فى عصره، ولكن ذلك التمسك بالأرثوذوكسية الاقتصادية السائدة لم يكن منسجما مع تحليله للنظم الاقتصادية والسياسية والاجتماعية التى غيرتها الحرب تغييرا كبيرا؛ وقد أظهر هذه التحليل كيف أن الأفكار والافتراضات الأخلاقية والاقتصادية والسياسية فى فترة الحكم الفيكتورى لم تعد صالحة لفهم عالم متغير متقلب يسوده عدم الاستقرار النقدى ونظرية مالتوس ***Malthus*** المخيفة عن زيادة السكان. كشف الكتاب عن هشاشة النظام القديم وعدم استقراره، وراح ينادى بترك المعتقدات القديمة بأن الآليات التى تحفظ النظام "المعقد المصطنع" قادرة على الاستمرار وتحقيق الرخاء الاقتصادى وهو الأمر الشديد الحيوية لاستمرار الديمقراطية الليبرالية. وأصبح كينز صحفيا لامعا يقوم بحملات الترويج لسياسة نقدية لا تعتمد على الحفاظ على قاعدة الذهب (أى تحديد الأسعار بناء على سعر الذهب). وفى سنة ١٩٢٣ وضع آراءه فى "*كراسة فى الإصلاح النقدى*" ***Tract on Monetary Reform***. ومثل "*النتائج الاقتصادية للسلام*" كانت "*كراسة الإصلاح النقدى*" تؤكد خطر التضخم على الرأسمالية والديمقراطية، ونتائج تذبذب قيمة النقود، ونجد فيها واحدة من أشهر عبارات كينز وهى: "إن مسألة المدى البعيد دليل مضلِل عن الأحوال القائمة. فعلى المدى البعيد سنكون قد متنا جميعا" ***(Keynes 1971-89, vol. IV, p. 65)***. كان الموضوع المحورى فى "*كراسة الإصلاح النقدى*" هو أنه بدلا من البحث عن اليقين فى قاعدة الذهب الثابتة، ينبغى على الحكومة أن تدرك أن استقرار الأسعار يتطلب قبول مسئوليات **الإدارة** الحالية. بيد أن تشرشل رفض نصيحة كينز وغيره من رجال الاقتصاد فى عام ١٩٢٥ وأعاد بريطانيا إلى نظام قاعدة الذهب بقيمة شرائية تعادل ***4,86*** دولار. وكان ذلك فى نظر كينز هو قمة الحماقة وانطلق يخبر تشرشل بذلك فى كتيب كان الأكثر مبيعا فى فترة السلم هو "*النتائج الاقتصادية*

لسياسات السيد تشرشل" ***The Economic Consequences of Mr. Churchill***، تنبأ فيه بأن الإيمان "بالتوافق الآلى" (مثل استخدام نظام الانكماش لدفع الأجور للهبوط) وكذلك الإيمان "بالحظ المطلق" هى سياسات فاشلة لا محالة سوف تلحق الكثير من الدمار والتعاسة بالإنسان. وأن على الحكومة أن تغير فكرها جذريا بشأن العمليات الآلية لاقتصاديات عدم التدخل الحكومى (***Lassaiz-faire***) وكيف أن واقع عمل هذه الاقتصاديات يناقض نظرياتها. وفى السنوات القليلة التى تلت ذلك واصل نقده لرأسمالية عدم التدخل الحكومى فى عدد من المقالات مثل: *"نهاية عدم التدخل الحكومى"* ***The End of LassaizFaire*** الصادر (١٩٢٦) و*"هل أنا ليبرالى؟"* ***Am I a Liberal ?*** (١٩٢٥) و *"الليبرالية والعمل"* ***Liberalism and Labour*** (١٩٢٦). فى المقالين الأولين يوضح كينز كيف أن أفكار عدم التدخل اكتسحت المجال وتحدت الافتراضات التى دعمت تلك الأفكار التى كان يرى أنها تنطوى على مفارقة تاريخية، أى أنها تجىء فى غير أوانها، ويجادل بأن من يكافحون ويكدحون من أجل زيادة امتيازاتهم الشخصية لن يستطيعوا، رغم جدهم واجتهادهم، أن يحققوا المزيد من الثروات. لم يكن كينز مقتنعا بنظرية عدم التدخل – سواء كتفسير لسير العالم الواقعى أو كنظرية عما **ينبغى** السير عليها.

**ليس** صحيحا أن الفرد يمتلك "حرية طبيعية" مكتسبة فى نشاطاته الاقتصادية، فليس هناك اندماج فى الحقوق الدائمة بين من يملك ومن يكتسب. *وليس* العالم محكوما من أعلى بحيث تتوافق وتتزامن المصالح الخاصة والمصالح الاجتماعية، *وليس* هو بمدار من أسفل حتى تتوافق بالممارسة. وبالتالى فإن الاستنتاج بأن المصلحة الفردية المستنيرة سوف تؤدى إلى إتيان المصلحة العامة *ليس* بالاستنتاج الصحيح كمبدأ اقتصادى. كما إنه *ليس* صحيحا أن نفترض أن المصلحة الفردية مستنيرة بشكل عام. فكثيرا ما يكون من يعمل بمفرده، منفصلا عن محيطه ليحقق غاياته، جاهلا أو ضعيفا حتى أنه ليعجز عن تحقيق تلك الاستنارة فى رؤيته لمصالحه. ***ولم*** تدل التجربة على إن الأفراد عندما يكوّنون وحدة اجتماعية يكونون أضيق أفقا مما لو عمل كل منهم بمفرده (***Keynes 1971-89, vol. IX, p.287-8***).

وكما أشار بيرك، فإن مسألة تحديد ما ينبغى أن تضعه الحكومة على جدول أعمالها لا يمكن البت فيه بأسلوب "نظرى" أو "مجرد" ***(Keynes 1971-89, vol. IX, pp. 288)***، فتحديد العلاقة بين الدولة والاقتصاد وتعريفها كان مسألة **مواءمة وتجربة** وتغيير عضوى أكثر منه مسألة مبدأ أو اعتقاد أو نظرية. أما الاشتراكية وعدم التدخل الاقتصادى فهى خطط عفا عليها الزمن منذ قرابة خمسين عاما: فقد تحركت الرأسمالية إلى الأمام وكان هدف كينز هو أن يظهر الأساليب الأنسب للتفكير فى المشكلات الاقتصادية فى إطار التطور المؤسسى للنظام الرأسمالى. وهو ما يعنى– على أرض الواقع– أن تقوم الحكومة بتهيئة مناخ مؤسسى جديد يمكنه أن يسهل نمو الفردانية والأسواق الحرة.

لعل الكثير من الشرور الاقتصادية فى عصرنا الحاضر هى ثمرة المخاطرة والتقلب والجهل.. إلا أن علاجها ينبع من خارج الأفراد، إذ قد يكون للأفراد مصلحة فى زيادة تلك المشكلات؛ وأعتقد أن حل تلك المشكلات يكمن فى أن تقوم مؤسسة مركزية بالتحكم فى العملة والائتمان، وأن تتدخل جزئيا فى جمع البيانات عن الموقف التجارى ونشرها بما فى ذلك الإعلان الكامل– ولو عن طريق القانون إذا دعت الضرورة – عن كل حقائق العمل التى سيكون من المفيد معرفتها. تلك الإجراءات ينبغى أن ينخرط فيها المجتمع، ممارسا التوجيه المعلوماتى من خلال هيئة عمل مناسبة تحكم المشاريع الصناعية أو التجارية الخاصة بكل ما بداخلها من تشابك ولكنها فى الوقت نفسه لا تكون معوقة لها. ***(Keynes 1971-89, vol. IX, p. 292)***.

كان كينز يعتقد أنه لم يأت بأى اقتراح يتعارض مع رأسمالية السوق الحرة: وعلى الأخص الاعتماد على دافع حب المال لدى الأفراد وتنميته كقوة محركة لآلة الاقتصاد ***(Keynes 1971-89, vol. IX, p. 293)***، وفى هذه الحالة تكون المهمة الأولى للمجتمعات الديمقراطية الليبرالية هى "العمل من خلال تنظيم اجتماعى كفء بقدر المستطاع، دون العبث بأفكارنا عن أسلوب الحياة الملائم والمشبع لنا" ***( Keynes 1971-89, vol. IX, p. 294)*** وفى مقالتيه *"هل أنا*

*ليبرالى؟"* (١٩٢٥) و*"الليبرالية والعمل"* (١٩٢٦) يقترب كينز من شرح موضعه بالنسبة إلى الأيديولوجيا السياسية الحزبية فى عصره، فالمقالتان تكشفان عن مفكر قلق من الديمقراطية ولديه ميل واضح وتفضيل صريح لحكم النخبة وقيامها بصنع السياسة.

أعتقد أنه فى المستقبل ستزداد التساؤلات بشأن النسيج الاقتصادى للمجتمع وتصبح من أكبر القضايا السياسية وأهمها، كما أعتقد أن الحل الأمثل سوف يتضمن وجود عناصر فكرية وعلمية فوق رؤوس الجماهير الغفيرة من المصوتين الجهلاء بدرجة أو أخرى (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 295*).

وفيما يخص التنظيمات الحزبية، كان كينز يعترف بتفضيله لحزب المحافظين بدلا من النظم الديمقراطية فى حزب العمال والحزب الليبرالى. لكن حزب التورى ***The Tory Party*** لم يقدم له "ماء ولا غذاء- ولا راحة فكرية أو روحية" (***Keynes 1971-89, vol. IX, p.296-7***). كما أدان المحافظين أيضا لكونهم حزبا يدافع عن مبدأ الوراثة الذى كان يرى فيه سببا لانحطاط وانهيار الكثير من نشاط ومشاريع الرأسمالية البريطانية. أما حزب العمال فكان حزبا لطبقة بعينها – لم تكن طبقته. ففى إطار الثورة ومن منظورها يقع كينز فى "طبقة البرجوازيين المتعلمين" (***Keynes 1971-89, vol. IX, p. 297***). وكان يعتقد أن أهم ما قامت به ليبرالية القرن العشرين هو تسهيل الانتقال من فردانية عدم التدخل الحكومى و"الفوضى الاقتصادية" إلى نظام يهدف إلى السيطرة على القوى الاقتصادية وتوجيهها لصالح العدالة الاجتماعية والاستقرار الاجتماعى (***Keynes1971-89, vol. IX, p. 305***). كان ذلك يتطلب فكرا جديدا عن كيفية تغير الرأسمالية فى القرن العشرين: "فكر جديد لعصر جديد"، ولكن الخوض فى تفاصيل السياسة والإصلاح لا يتم من خلال الأساليب المجردة، إذ لابد للسياسة من أن توضع فى إطار "الأحداث الفعلية". إن سياسة الحزب- وممكن أن نضيف اقتصاد كينز السياسى نفسه- لا يمكن تحديدها مسبقا، إلا إذا كنا نتحدث بشكل عام (***Keynes 1971-89, vol. IX, p. 306***).

# كينز و "الليبرالية الجديدة"

كان كينز مفكرا مهما فى الحزب الليبرالى فى فترة ما بين الحربين العالميتين، فى سنة ١٩٢٣ أصبح رئيسا لتحرير جريدة "نيشن" ***Nation*** الأسبوعية واستخدمها لعرض أفكاره وآرائه فى القضايا المعاصرة، وفى الفترة من ١٩٢٤ إلى ١٩٢٩ اضطلع بدور بارز فى تشكيل أفكار الحزب الليبرالى وسياساته. ومن الأهمية بمكان أن نضع تطور أفكاره فى الاقتصاد السياسى وانتشارها فى إطار هذا الانتماء السياسى (***Freeden 1986; Clarke 1983; 1978***). كان يقدم أفكاره على خلفية ما يسمى بالليبرالية الجديدة التى خرجت من رحم الحرب العالمية الأولى مصحوبة بكتابات مفكرين من أمثال ت.هـ. جرين ***T. H. Green*** و"ل. ت. هوبهاوس" ***L.T.Hobhouse*** (***Freeden1976; Bentley 1977***). هذه الليبرالية الجديدة كانت تؤكد أهمية الإصلاح الاجتماعى ودور الدولة فى تشجيع وتقوية مجتمع أكثر عدلا وديمقراطية. من الصعب تحديد موضع كينز الليبرالى فى تلك "الليبرالية الجديدة"، ولكن يمكن القول بأنه قدم أفكارا تتواكب معها (*Clarke 1983, p.175*)، ولكن فى الوقت نفسه لم يهتم كثيرا بما فيها من جانب إيجابى عن الحرية والديمقراطية (*Skidelsky1992, pp.134,223*). ومما لا شك فيه أن مفهومه عن الليبرالية كان سلبيا أكثر منه إيجابيا، ونجده فى هذا الشأن أشبه بالليبراليين "الكلاسيكيين"، من أمثال هايك ***Hayek***، أكثر منه بالليبراليين الجدد. لم يتطرق إلى استخدام الدولة كأداة لتطبيق العدالة الاجتماعية، إلا عندما تكون مضطرة لذلك. بل إنه عبر عن اهتمامه بالعدالة الاجتماعية على نحو سلبى أكثر منه إيجابى، إذ راح يسوق أمثلة عن معاملة الناس بأسلوب سيئ أو غير منصف ولم يتطرق إلى كيف **ينبغى** أن يعاملوا. كان مهتما بأسباب اللامساواة ولكنه لم يكن مؤمنا باستخدام السياسة العامة لخلق مجتمع أكثر إنصافا. لم يتواءم كينز إذن مع ميل الليبرالية الجديدة إلى المساواة والديمقراطية: إذ كان فى قرارة نفسه مفكرا نخبويا يعتقد أن من الأفضل ترك حلول المشكلات الاقتصادية فى أيدى أصحاب الفكر والفلسفة من المتعلمين وليس فى أيدى السياسيين والمنتخبين الجهلاء. وفوق هذا وذاك لم يكن يشعر بالحاجة إلى زيادة الديمقراطية وتوسُّعها

كما كان ينادى رواد الليبرالية الجديدة. كان هدفه أن يحافظ على ذلك النمط من الليبرالية الموجود فى كتاب هايك *"الطريق إلى العبودية"* ***The Road to Serfdom***. كانت النقطة المحورية التى سادت جميع كتاباته بدءا من عشرينيات القرن، مرورا بكتاب *"النظرية العامة"* ***General Theory*** إلى ما بعد ذلك هى أنه لابد من توفيق دور الدولة بالنسبة إلى الاقتصاد، وإلا فإن ما تحدث عنه هايك بشأن الليبرالية والحرية الفردية لن يستمر ولن يتحقق. ولذلك فإن كينز – حسبما يرى موريس كرانستون ***Maurice Cranston*** – لم يكن ينادى بتغيير الفلسفة الليبرالية أو تحديثها كما فعل جرين أو هوبهاوس، بقدر ما كان يريد أن يحفظ لليبرالية الكلاسيكية جوهرها الأساسى عن طريق ربطها بسياسات عملية معينة اختار أن يسميها "اشتراكية" (***Cranston1978***). ويقول كرانستون إن كينز كان يريد العودة مباشرة إلى ليبرالية لوك– الليبرالية البسيطة– وليس النزوح إلى الفلسفة المثالية أو الميتافيزيقية لليبرالية الراديكالية التى ظهرت بعد چون ستيوارت ميل (***Cranston 1978, p.111***).

وبالتالى يمكن قراءة ليبرالية كينز، باعتبارها تعنى إنقاذ الديمقراطية الليبرالية كلية أو تعنى تحطيم هذه الديمقراطية تماما؛ أو باعتبارها تعنى دعم الفكر التقنى والإدارى فيما يخص دور الدولة فى الحياة الاقتصادية والاجتماعية، أو قد تعنى فلسفة سياسية فى إطار فكر "لوك" و"بيرك". ربما تكون كل تلك المعانى موجودة بالفعل فى فكر كينز: كان محافظا راديكاليا بالفعل، اهتم كثيرا بالديمقراطية البرلمانية وبالدفاع عنها ولكن لم يكن من رأيه توسيع هذه الديمقراطية البرلمانية لتشمل كافة سبل الحياة. كما اهتم بالعدالة الاجتماعية التى تنشأ– لا محالة– عن الرأسمالية؛ ولكنه لم يشأ أن يذهب إلى أبعد من مسألة التوظيف الكامل للأفراد كسبيل للقضاء على الظلم واللا مساواة. كان يدعم النظام القائم ويسانده ويدافع عنه "ضد الجهل والغباء" على المدى القريب. وفى محاولاته أن يقنع الغير برأيه حاول أن يبنى إجماعا جديدا واسع النطاق فى الآراء، غير مكترث كثيرا بالتعريفات الدقيقة أو باللغة أو بالمصطلحات الأيديولوجية. يقول سكيدلسكى: "إنه كان لديه موهبة أن يتحدث فى اتجاه اليمين واليسار فى الوقت نفسه"

(Skidelsky1992, p.493). فى مقاله *"الليبرالية والعمل"* أوضح كينز المكانة التى يحتلها على الصعيد السياسى فقال: "إن جمهورية فكرى تقع فى أقصى يسار الفضاء الرحب. إلا أننى– فى الوقت نفسه – أشعر أن بيتى وانتمائى الحقيقيين، هما بين الليبراليين ما داموا يوفرون لى السقف والأرضية" **( Keynes 1971-89, vol. IX, p.309)**. لقد كان على حد تعبير فيكتوريا شيك **Victoria Chick** ثوريا بشدة ومحافظا بشدة: فى حياته كما فى كتاباته– كان هناك التقليد كما كان هناك الانشقاق عن هذا التقليد، توجد الاستمرارية كما توجد الثورة– فى كل مرحلة من مراحل حياته تقريبا **(Chick 1992,p.310)**. وعندما نقرأ مقاله *"الاحتمالات الاقتصادية بالنسبة إلى الأحفادنا"* نجد أن جل ما كان يشغله بشأن الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية هو انطواؤهما على الكثير من الاحتمالات. ربما إذن كانت نظرته الليبرالية نظرة محافظة على المدى القريب وراديكالية على المدى البعيد؛ حيث كان يرى أن التقدم التكنولوچى وتراكم رأس المال يعنى أن "تحل البشرية مشكلاتها الاقتصادية على المدى البعيد" **(Keynes 1971-89, vol. IX, p.325)**. كما كان يتصور مستقبلا للحضارة الديمقراطية الليبرالية يلبى جميع احتياجات الإنسان الأساسية "المطلقة". وقد يقودنا الأغنياء– صناع المال إلى "أن يواجه الإنسان لأول مرة فى حياته مشكلاته الحقيقية الدائمة، وهى كيف يستخدم حريته ليتمكن من التوصل إلى تحقيق أهدافه الاقتصادية؛ كيف يعيش حياة سعيدة وموفقة" **(Keynes 1971-89, vol. IX, p.328)**.

فى ١٩٢٩ دخل مضمار المعارك الانتخابية مساندا خطط لويد چورچ فى الحد من البطالة عن طريق برنامج للإنفاق العام، وكان فى العام السابق لذلك قد أسهم فيما سمى بـ"الكتاب الأصفر" لليبراليين حيث عرض مسألة العمل العام **(Keynes 1971-89, vol. IX, p. 731)**. واستمر على هذا المنوال نفسه فى كتاب *"هل يفعلها لويد چورچ؟"* **Can Lloyd George Do It?** بالمشاركة مع هيوبرت هندرسون **Hubert Henderson**. ولكن فى عام ١٩٣٠ انفصل هندرسون بسبب مسألة الأعمال العامة **(Clarke 1983, pp.179-80)**، حيث قام كينز بتعنيف بالدوين **Baldwin** على مناداته بنظرية اقتصادية مجردة مبهمة

المعالم وهى نظرية الخزانة / المالية الأرثوذوكسية لتبرير بقاء ملايين الرجال بلا عمل. لم يكن هناك حاجة إلى ثورة اشتراكية لحل مشكلة البطالة العامة المتفشية، ولكن على الرأسمالية، إذا كانت تريد أن تحيا، أن تغير فكر مؤسساتها تغييرا جذريا. الثورة إذن هى فى فكرنا ومشاعرنا، وعلى الرأسمالية لكى تنقذ نفسها، أن تتزحزح عن "الفكر الإدارى الرجعى" (***Keynes 1971-89, vol. IX, p. 125***). كانت كل مشكلات الرأسمالية تتركز فى الفكر؛ أى فى التوقعات والمخاوف والفرضيات المطروحة والمواقف الخاطئة الموجودة فى المؤسسات، ولو قدر للرأسمالية أن تنهار وللديمقراطية الليبرالية أن تتحول إلى شيوعية أو فاشية فإن السبب الأساسى لذلك سيكون "الجهل" و"الحماقة" (***Keynes 1971-89, vol. IX, p. 126***) وليس المصلحة الذاتية المتفشية أو الشر. وهناك بعد آخر لتلك الحماقة ألا وهو الموقف العالمى، ولو أردنا تحاشى الركود الاقتصادى فلابد من بروز فكر جديد بشأن مشكلاتنا الاقتصادية، يأخذ فى اعتباره الترتيبات المؤسسية العالمية. كان ذلك من أولى اهتماماته فى الاقتصاد السياسى الذى انتهى بعمله فى اتفاقيات بريتون وودز ***Bretton Woods*** قبل وفاته بقليل.

## نحو النظرية العامة

اتجه كينز فى نهاية المطاف بتفكيره إلى تغيير الرأى الأكاديمى بالإضافة إلى تغيير الرأى العام فيما يخص أمور الاقتصاد السياسى. ففى ١٩٣٠ نشر فى مجلدين كتابه *"بحث فى النقود: النظرية الخالصة عن النقود و تطبيق نظرية النقود"* ***Treatise on Money: The Pure Theory of Money and The Applied Theory on Money*** وفى تحليله للأحداث والمشكلات القائمة كان من الطبيعى أن يطور فكره (***Keynes 1971-89, vol. XIII, p.176***). هذان المجلدان يطوران الفكر القائم بشأن العلاقة بين المدخرات والاستثمارات وهى العلاقة التى ناقشها من قبل فى *"كراسة فى الإصلاح النقدى"* ***Tract on Monetary Reform***. من الناحية النظرية أظهر كتاب *"رسالة عن النقود"* أن

العلاقة بين المدخرات والاستثمارات لم تعد آلية كما كانت النظرية الكلاسيكية عن النقود تفترض، وكما كان يفترض صناع السياسة. بل أوضحت أن الادخار لا يتحـول مباشرة إلى الاستثمار؛ ولا النمو الاقتصادى أو الانتعاش الاقتصادى يـؤدى إلـى الاستثمار والمؤسسات (**Keynes 1971-89, vol. IX, p.132**)، ورغم أن كينـز كان يتحدى العلاقة بين الادخار والاستثمار والفائدة والأسـعار والتوظيـف، فـإن النمط الذى افترضه فى "رسالة عن النقود" لم يبتعد جذريا عن النظرية الكلاسيكية؛ إذ لم يبتعد كينز عن الموقف الكلاسيكى فيما يتعلق بفكـرة أن تفاعـل المتغيـرات المختلفة من شأنه أن يؤدى إلى التوازن (لو أن تلك المتغيرات تركت بغير تدخل). ولكن المشكلة كانت فى أن التوازن قد يحدث على المدى البعيد. كذلك كانت الرسالة سـببا فى تصاعد الجدل بين كينز وهايك على صفحات المجلة الاقتـصادية (**Economica**) فى ١٩٣١، حيث هاجم هايك رفض كينز للنظرية القائلة بأن السوق لديها قدرة آلية على الربط بين الادخار والاستثمار. ثم إن كينز عجب لأمر هايك وكيف أن الأخير لم يستطع أن يبرهن على صحة منطقه قائلا إن هايك لم يكن إلا "مدعى منطق انتهى به المآل إلى التشوش العقلى" (**Skidelsky 1992, pp.456-7**). فى فترة مـا بـين إصدار *"رسالة عن النقود"* و*"النظرية العامة"* استمر كينز فى تطوير فكره بأسـلوب شديد الجماهيرية، بل إن ذلك كان جزءا مهما من خطته وهو حشد أكبر عدد ممكن من آراء الاقتصاديين حول فكره، كما ظهر ذلك من خـلال شـواهد فـى لجنـة ماكميلان **Macmillan Committee** فـى ١٩٣٠ (**Keynes 1971-89, vol. XX**).

كانت مسألة وضع النظريات ومسألة إقناع الغير بها كلا لا يتجزأ بالنسبة إليه. كما كان لمقاله *"سبل الرخاء"* **Means of Prosperity** (١٩٣٣) حيث عبر عن فكرة المضاعف، دورا كبيرا وتأكيدا مشددا على اعتقاده بأن المشكلات الاقتصادية تنبـع أساسا عندما يشوش الفكر أو يعرقل ونتيجة ذلك – كما قال فى ١٩٢٨ "أن هنـاك فشلا فى أفكارنا، فى معتقداتنا، فى ميولنا وتحيزاتنـا، وإخفاقـا فـى أن نواكـب التغيرات المادية الكثيرة فى عـصرنا" (**Keynes 1971-89, vol. IX, p. 316**). كانت الرفاهة والرخاء فى نظره يعتمدان على عدم عرقلة الفكر أو تشويشه وتـرك صناع السياسة يعيدون النظر. فالمشكلات التى كانت تواجه الرأسمالية إذن لم تكن

سوى "إخفاق فى الفكر ولم يكن مطلوبا سوى قدر من التفكير السليم" للتغلب عليها (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.355*). كانت المشكلة الاقتصادية مرتبطة بالاقتصاد السياسى أى أنها "مزيج من النظرية الاقتصادية وفنون الحكم" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 336*).

## الثورة الكينزية والنظرية العامة

فى يناير من عام ١٩٣٥ أسَرَّ كينز للكاتب برنارد شو ***Bernard Shaw*** بأنه كان يقوم "بتأليف كتاب عن النظرية الاقتصادية سوف يحدث ثورة فى أسلوب الفكر العالمى عن المشكلات الاقتصادية، ربما ليس فى حال صدوره وإنما على مدى السنوات العشر التالية (*Keynes 1971-89, vol.XXVIII, p.42*). قليل من الكتب الصادرة فى القرن العشرين كان له مثل ذلك التأثير الذى أحدثه كتاب *"النظرية العامة عن التوظيف والفائدة والنقود"* ***The General Theory of Employment، Interest and Money***. كان كتاب *النظرية العامة* بالفعل "ثورة" فى النظرية الاقتصادية على حد تعبير كينز، بل إنه غيَّر الفكر الاقتصادى حتى لدى من كانوا يعارضونه (*Pigou 1949, p.21*)، كانت النظرية تقدم لغة وأسلوب فكر عن الاقتصاد ككل وعن العلاقة بين العرض والطلب. اكتملت الثورة الكنزية بذلك التحليل (*Johnson 1978*)، ثم سرعان ما تحولت النظرية العامة إلى كتاب لدراسة الاقتصاد على يد چون هيكس ***John Hicks*** وألفين هانسن ***Alvin Hansen*** وپول صامويلسون ***Paul Samuelson***، بيد أن الأفكار الاقتصادية التى وضعها كينز تعرضت لبعض التشويه على يد ورثته الفكريين "غير الشرعيين" وسواهم وخاصة فى أسلوب تحويل نظرياته إلى رياضيات، رغم عدم ثقته فى الاقتصاد الرياضى (*Keynes 1971-89, vol. XIV, pp. 319- 2 299 - 300, 310*)

لعب كتاب *"النظرية العامة"* دورا مهما فى تغيير فكر صناع السياسة فى بريطانيا وأمريكا وفى كل مكان آخر بشأن إدارة الاقتصاد لتأمين أعلى مستويات للتوظيف من خلال سياسات الطلب غير الدورية ***(Hall 1989a; Przeworski 1984; Worswick and Trevithick 1984; Hirschman 1989).*** أما عن ماهية تلك الثورة فى السياسة وطبيعتها ، فكانت موضع جدل ونقاش أكاديمى مكثف. فى البدء كانت "الثورة الكينزية" رواية تروى عن كيفية تغيير نظريات كينز للسياسة: ثورة فى أرثوذوكسية الخزانة البريطانية التى أدت فى عام ١٩٤٤ إلى صدور "الكتاب الأبيض"(*) عن التوظيف والذى كان يلزم الحكومة بتوظيف كل الأفراد ***(Stewart 1967; Winch 1969)***. كما أدى فى أمريكا إلى صدور قانون التوظيف فى ١٩٤٦ ***(Galbraith 1975)***. تلك النظرة عن ثورة كينز تعود إلى آراء الاقتصاديين أنفسهم، التى كانت تؤكد دور الاقتصاديين فى الحكومة وفى نشر الأفكار والنظريات. ولكن مع الإفراج عن الوثائق من مكتب السجلات العامة ومع نشر *"الكتابات الكاملة"* ***Collected Writings*** بدأ الدارسون يتشككون فى الأفكار الساذجة التى سادت عن ثورة كينز فى السبعينيات والثمانينيات ***(Howson 1975; Skidelsky 1975; Howson and Winch 1977; Hutchison 1978; Peden 1980; Booth 1983; 1985; Rollings 1985; Weir and Skocpol 1985)***. بحثت تلك الدراسات العلاقة بين كينز وثورته ودراساته ونظرياته من ناحية، والتغيرات التى طرأت على العمليات المؤسسية والسياسية. وفيما يتعلق بأمريكا فإنه على الرغم من أن أفكار كينز شكلت مناخ الرأى والفكر فى الثلاثينيات والأربعينيات، لا يوجد الكثير من الأدلة على أن نظرياته كان لها أثر فى البرنامج الجديد لروزفلت(**) ***(Roosevelt's New Deal)*** ولا على حكومة ترومان ***(Stein 1969; Heller 1966)***. فالتأثير النظرى لكينز إذن كان ينبغى أن يوضع فى الإطار "العملى" و"الإدارى" الذى دارت فيه صناعة السياسة الاقتصادية فى

---

(*) تقرير حكومى رسمى.

(**) برنامج تشريعى وإدارى وضعه الرئيس الأمريكى روزفلت للإنعاش الاقتصادى والإصلاح الاجتماعى فى أربعينيات القرن العشرين.

الثلاثينيات والأربعينيات (*Rollings 1985*). حاول البعض أن يشرح ثورة كينز، لا فيما يخص انتشار الأفكار والتغير المؤسسى والإدارى بقدر ما شرحوا كيف أن نظريات كينز اجتذبت– أو فشلت فى اجتذاب – "تحالفات" أوسع نطاقا وأشد دعما بين صناع السياسة والسياسيين ومجموعات المصالح الاجتماعية والاقتصادية (*Gourevitch 1984; 1986*)؛ وفى حين كان تأثير النظرية العامة ثوريا بلا شك على تطور التحليل الاقتصادى، كان تأثير فكر كينز فى السياسة العملية أشد تعقيدا (*Hall 1989b*). بل إن البعض كان يجادل بأن ما حدث لم يكن ***ثورة كينزية*** بالفعل (*Tomlinson 1981; Hutton 1986*). وكما كان من رأى البعض إن الثورة الكينزية لم تقم بعد ولكنها "سوف تقوم بالفعل فيما بعد بالنسبة إلى كل من تدريس النظرية الاقتصادية وتشكيل السياسة الاقتصادية (*Robinson 1975, p.131*).

كانت "النظرية العامة" بالنسبة إلى كينز تقدم المكوِّن المفتقد فى *"رسالة عن النقود"* – وهى الفكرة بأن البطالة قد تكون نتاج عجز فى الطلب وبأن النظرة التقليدية للاقتصاد كانت حالة خاصة. كما ركزت النظرية العامة على تأثير التوقعات والغموض والتقلب فى اقتصاد السوق. لم يعد صانعو السياسة بحاجة إلى أن تأسرهم دورة التجارة بكل ما بها من وعود فارغة مقيتة عن التحسن على المدى البعيد. وقد أمكن من خلال السياسات ***"عكس الدورية"*** تسوية الأرباح والخسائر لدعم الاقتصاد فى أعلى مستويات التوظيف. ويختتم الكتاب بفصل عن "ملاحظات حول الفلسفة الاجتماعية التى تقود إليها النظرية العامة" ولعل الفصل الرابع والعشرين منه هو أوضح فصوله عرضا لفلسفة كينز السياسية والاجتماعية. فهو يبدأ بتحديد خطأ الرأسمالية الرئيسى وهو عجزها عن إتاحة التوظيف الكامل "وقيامها بتوزيع الثروات والدخل توزيعا اعتباطيا وغير عادل". وبالنسبة إلى كينز فلم تكن المشكلة فى *"اللامساواة"* بل فى وجود "تباينات شاسعة". ويخلص إلى أن الرغبة فى صنع المال وامتلاك الثروات الخاصة قد تكون لها فوائدها ولكن الرهان على تلك اللعبة ينبغى ألا يكون عاليا:

الدوافع البشرية الخطرة يمكن حصرها فى قنوات غير ضارة نسبيا فى وجود فرص لصناعة الأموال والثروات الخاصة. تلك الدوافع إن لم تجد لها مخرجا فى تكوين الثروات قد تتحول إلى القسوة أو الاندفاع الأهوج نحو السلطة والسيطرة والعديد من صور تضخيم الذات، على أن هذه الدوافع وسبل إشباعها ينبغى ألا تكون مجالا للمخاطرة بكل هذه الدرجة، إذ إن المخاطر الأقل قد تحقق النتائج نفسها دون عناء من أصحاب المحاولة. فرغم أنه فى الكومنولث المثالى يتعلم الرجال أو يتربون على عدم الاهتمام بالرهان، فإنه من الحكمة والحصافة تحرى الكياسة السياسية فى السماح لهم بأن يقوموا بما يريدون وفقا لقواعد ونظم وحدود طالما أنهم مهووسون بالرغبة فى جمع المال (*Keynes 1971-89, vol. VII, p. 374*).

ومع اعترافه بأهمية النزعة أو القابلية للاستهلاك وأهمية مستوى الطلب الكلى الإجمالى بالنسبة إلى ناتج الاقتصاد ككل، لم يجد فى استعمال النسب المرتفعة للفوائد من أجل تشجيع الادخار، ومن ثم الاستثمار، أمرا مهما، وبالتالى كان يتوقع أن تنتهى مرحلة أصحاب الدخول الرأسمالية وأن يبزغ مكانها منهاج جديد تقوم فيه الدولة بالتدخل وحمل مسئولية إدارة الاستثمار وإدارة الاستهلاك معا.

أعتقد إذن أن هناك أسلوبا ما يقوم على جعل الاستثمار اشتراكيا وأنه سوف يصبح الوسيلة الوحيدة لتأمين التوظيف الكامل؛ ولا يعنى ذلك استبعاد كافة الحلول الوسط ووسائلها، التى من شأنها أن تجعل السلطة العامة قادرة على التعاون مع المؤسسات الخاصة؛ ولكن بعيدا عن ذلك لا يوجد نظام لاشتراكية الدولة يضم بداخله معظم جوانب الحياة الاقتصادية للمجتمع. ليست ملكية الدولة لوسائل الإنتاج هى الأهم، بل الأهم هو أن تستطيع الدولة تحديد كم الموارد المطلوبة لتشغيل وسائل الإنتاج وتحديد نسبة العائد على من يمتلكون تلك الوسائل، ثم إن إجراءات التحولات الاشتراكية يمكن أن تنفذ تدريجيا دون كسر القواعد الاجتماعية السائدة (*Keynes 1971-89, vol. VII, p. 378*).

وبصرف النظر عن اضطلاع الدولة بمسئولية تحديد مستوى الناتج الملائم للتوظيف الكامل عن طريق مواءمة العلاقة بين الاستهلاك والاستثمار، فإن "الحاجة إلى التحول إلى النظام الاشتراكى الآن لن تكون أكثر مما مضى". هدف النظرية

العامة إذن لم يكن التخلص من النظرية الكلاسيكية وإنما تحديد نوعية البيئة المؤسسية الضرورية "لإعمال قوى السوق من أجل تحقيق أعلى قدراتها". كما كان كينز يرى أن منهجه يفضح رأسمالية الأفراد وكل ما بها من "عيوب" و"مساوئ"، بينما يتمسك فى الوقت نفسه بالحرية الفردية وحرية الاختيار. أى أنه كان يرى فى خطته وسيلة لتأكيد قيم ومبادئ ومؤسسات الديمقراطية الليبرالية، فالتغيير كان ضروريا من أجل عدم التغيير.

إن الدولة السلطوية الحالية تبدو كأنها تحل مشكلة البطالة على حساب الكفاءة والحرية. والمؤكد أن العالم لن يتحمل البطالة المرتبطة لا محالة بالرأسمالية الفردية – أو برأسمالية الأفراد. ولكن بتحليل المشكلة تحليلا سليما يتبين أنه بالإمكان حل مشكلة البطالة مع الاحتفاظ فى الوقت نفسه بالكفاءة والحرية (***Keynes 1971-89, vol. VII, p. 381***).

إضافة لذلك فإن الحكومة إذا ما عرفت كيف "تمد نفسها بالتوظيف الكامل من خلال سياساتها الداخلية" فإن الأسباب الاقتصادية للحروب والتنافس لفتح أسواق جديدة سوف تقل– شريطة أن تقل التحذيرات المشئومة والتهديدات المتلاحقة بالزيادة غير العادية فى عدد السكان. وفى النهاية يختم كينز بالتعبير عن اعتقاده بقوة الفكر اعتقادا كبيرا كاملا.

إن أفكار الاقتصاديين وفلاسفة السياسة– سواء كانت صحيحة أو خاطئة– لها قوة كبرى أبعد كثيرا مما يظن الناس. بل إن هذه الأفكار هى التى تُسيِّر العالم، فالفكر أشد قوة من المال (***Keynes 1971-89, vol. VII, p. 383-4***).

هذه المقولة الشهيرة التى يُستشهد بها تعبر عن الكثير من فلسفة كينز السياسية وآرائه فى الاقتصاد السياسى. هذا هو الأفلاطونى تلميذ موور يتكلم: كل ما يهم هو الحالة الفكرية، والأفكار قادرة على استجلاب الخير أو الشر أكثر من المال. كانت تلك الأقاويل مدعاة لنقاش بدأ ولا يزال مستمرا عن العلاقة بين الأفكار وصنع السياسة (***Hall 1989a; Parsons 1983; Gamble et al. 1989***). فى حين رأى بعض النقاد فى هذه الأقاويل دليلاً على عدم اكتراثه بقدرة

البيروقراطية ومصالح المجموعة على السيطرة على المؤسسات. وكان هايك *Hayek* – وهو أكبر معارضى ونقاد كينز – يتفق معه تماما فى مسألة قوة الفكر ولا شيء سواها (*Hayek 1948, p.108*).

## تسديد ثمن الحرب والاستعداد للسلام

كان اندلاع الحرب العالمية الثانية سببا فى أن تصبح الأفكار الواردة بالنظرية غير مناسبة لواقع الحال، إذ إنها خلفت بطالة بالجملة. كان كينز يدرك أن الاقتصاد ذا التوظيف الكامل فى مثل هذه الظروف سرعان ما سيواجه التضخم، فراح يفكر فى حلول للمشكلات الجديدة، وكانت النتيجة هى كتاب *"ثمن الحرب"* الذى ظهر فى ١٩٤٠. وكما هو الحال فى *النظرية العامة*، كان موضوعه هو محاولة إيجاد توازن بين متطلبات الحرية والديمقراطية التى قد تبدو متعارضة من ناحية، والدولة وقوى السوق من ناحية أخرى. فى *"ثمن الحرب"* أثار إشكالية "كيفية المواءمة بين متطلبات الحرب ودعاوى الاستهلاك الخاص" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p. 367* ) وكيف نزيد العدالة الاجتماعية فى الوقت الذى نحد فيه من الاختيار الفردى لكبح جماح التضخم، واقترح وسيلة للحد من الإنفاق والاستهلاك فى حال ثبات الاقتصاد أو ثبات "حجم الكعكة" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.375*) بما لا يطيح بالديمقراطية الليبرالية. فالتخطيط من شأنه أن يزيد الحرية فقط فى حال مراعاته توزيع الأنصبة بالعدل (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.375-7*)، واقترح من بين حلوله أن توضع خطة للادخار يتم فيها استقطاع جزء من دخول الأفراد إلى أن تضع الحرب أوزارها. وهو ما سوف يؤدى إلى الحد من مستويات الاستهلاك، وبالتالى إلى التحكم فى ارتفاع الأسعار. كان ذلك التخطيط الديمقراطى يتفق تماما مع "قواعد الطريق" (*Keynes 1971-89, vol. IX, p.381*). كما كان يتفق تماما مع حرية السوق وحرية الاختيار (*Bateman and Davis 1991*). وقد صاغ ذلك فى رسالة كتبها لجريدة التايمز: "إننى أتحين الفرصة لأقدم مبادئ سياسية جديدة تضع حدا فاصلا بين الاقتصاد السلطوى والاقتصاد الحر". وكان هدفه

"اجتماعيا لدرء المساوئ الاجتماعية للتضخم الآن ولاحقا بأسلوب يرضى شعور الجماهير بالعدالة الاجتماعية، فى الوقت نفسه الذى يحفظ فيه دوافع الجماهير للعمل والاستقلالية الفردية" (***Keynes 1971-89, vol. XXIII, p.218***). أى أن كينز كان يريد أن يضع نظاما للتخطيط المالى يشجع العدالة الاجتماعية ويسمح بحرية الاختيار الفردية فى الوقت نفسه. كان من أهم أعمال كينز فى الحرب انخراطه فى المفاوضات بشأن قرض أمريكى ودوره المهم فى اتفاق بريتون وودز، كما كان مصرا على الاستفادة من دروس فرساى (***Keynes 1971-89, vol. XXV, p.11***). وظل يعمل بجد ليتحقق من أن البناء الاقتصادى الجديد ستكون له الأولوية. بيد أن أفكاره بشأن اتحاد عالمى للمقاصة من أجل تأمين دعم أمريكا فشلت. وفى النهاية تم تشكيل صندوق النقد الدولى ***IMF*** والبنك الدولى ***the World Bank*** من خلال مصالح أمريكا وبناء عليها، وليس من خلال أفكار كينز (***Van Dormael 1978***).

## هايك ... نقيض كينز

ولد فريدريك ڤون هايك ***Freidrich von Hayek*** فى ١٨٩٩ وتوفى فى ١٩٩٢، وقد غمرته فلسفة كينز فى الخمسينيات والستينيات فراح ينسج فلسفته وسياسته الخاصة فى السبعينيات والثمانينيات حتى أصبح الاقتصادى المفضل لليمين الجديد (***McCormick 1992***). امتلك هايك مجامع الفكر عن العلاقة بين السياسة والسوق فى العقود الأخيرة من القرن العشرين، كما كان كينز يمتلكها فى عقود ما بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية. كان هايك فى حياة كينز أحد كبار نقاده وأشد معارضيه، ولكنهما كانا كثيرا ما يتحدثان فى خطوط متوازية؛ فكلاهما كان يرى أن الإنسان يواجه عالما كبيرا مليئا بالتردد والغموض واللايقين وعدم المعرفة. كلاهما كان شديد الاهتمام بحرية الفرد، شديد الرفض للتصور المبسط عن اقتصاديات الكلاسيكية الجديدة. كلاهما كان يريد استمرار الحضارة

الديمقراطية ويرى أن الحفاظ على الرأسمالية أمــر حيــوى لاســتمرار الحريــة وازدهارها. كما تأثر كلاهما بالفلسفة السياسية لإدموند بيروك ***Edmund Burke*** تأثرا شديدا (***Hayek 1948, pp.13,24***). وكذا فإن كليهما كان يشك فى استخدام الاقتصاديين للرياضيات وللبقينية أو الواقعية فى عرض النظرية الاقتصادية. كانت القضايا التى اختلف حولها المفكران تتعلق بالوسائل وليس بالغايات النهائية، كمــا كانت اختلافاتهما حول الوسائل والسبل عميقة وواضحة. ويرجع السبب فى ذلك إلى البيئــة الفكرية أو التقاليد التى تشبع بها وعمل فيها كلاهمــا (***Caldwell and Hayek 1995***). فقد كان اقتصاد كينز السياسى نتاج مدرسة كمبريدج للاقتصاد وفكر ألفريد مارشال وفلسفة چى. إى. مور ***G. E. Moore*** بينما أفكار هايك شكلتها المدرسة النمساوية لكارل منجــر ***Karl Menger*** (١٨٤٠– ١٩٢١) وف. فــون ڤيــزر ***F. von Wieser*** (١٨٥١–١٩٢٦) و لـــ. ڤون ميــسيز ***L.von Mises*** (١٨٨١–١٩٧٣) (***Gray 1984, pp.16-21***). كانت نقطة التحول فى حياة كينز الفكرية هى قراءته لكتاب مور *المبادئ الأخلاقية* ( ***Principia Ethica*** ) ، بينما كانت نقطة التحول فى حياة هايك الفكرية صدور كتاب "ميسيز" (***Die Gemeinwirtschaft*** ) *(الاشتراكية)* فى ١٩٢٢، الذى كان سببا فى تحول فكره عن كيفية عمل اقتصاد السوق ونظام الأسعار إلــى مخاطر الاشتراكية والتخطــيط (***Hayek 1956, p. 133***). وكانــت *(اشــتراكية)* ميسيز قد قدمت لهايك إنجيلا جديدا كما كانت *المبادئ الأخلاقية* لمور قــد منحــت كينز "دينا" جديدا (إلا أن أيا من الرجلين لم يبق على ولائــه القــديم أو معتقداتــه الأولى). كانت جذور هايك النمساوية التقليدية تعارض فكرة قــدرتنا علــى فهــم المشكلات الاقتصادية بشكل موضــوعى، أو أن الــنظم الاقتــصادية والــسياسية والاجتماعية يمكن تشكيلها وصياغتها.

نَعِم هايك بميزة أن تكون له الكلمة الأخيرة– إن لم تكن الضحكة الأخيــرة– فى الجدل بينه وبين كينز، وبذل أقصى جهد لكى يُظهر أن كينز هو الرجل الــذى لعب الدور الأكبر فى إفساد الليبرالية، وقلْب رأسمالية السوق الحرة ونمو حكومــة

كبرى (*Hayek 1978, p. 192*). كان هايك يعارض بشدة تحليل كينز للمشكلات الاقتصادية فى العشرينيات والثلاثينيات واقترح سياسات لحلول تختلف اختلافا جذريا عنه؛ فبينما كان هايك يدرس فى مدرسة لندن للاقتصاد- ومعه ليونيل روبينز، انتقد كينز بشدة لأنه كان يحاول أن يدعم النظرة بأن الركود كان نتاج عدم الاستثمار ويدعو الحكومة لاتباع سياسة الانكماش (*deflation*) لخفض الأسعار والأجور، وقالا بأن ذلك سيؤدى إلى المزيد من البطالة، ولكن لم يكن هناك بديل عن سياسة السماح لقوى السوق ودورات الاقتصاد لتجد حلولا لمشكلاتها بنفسها. فالتوسع والاستثمار اللذان تقودهما الحكومة قد يأتيان بفوائد على المدى القصير، ولكن على المدى البعيد ستكون عواقب ذلك التدخل الحكومى وخيمة وستكون الأمور أسوأ. أما كينز فلم يقبل الفكرتين: لا الفكرة القائلة بأنه لا بديل ولا فكرة أن علينا أن نخاطر فنترك القوى الاقتصادية غير المقننة تطيح تماسك المجتمع. كان المطلوب إذن، فى رأى كينز هو إعمال المنهج العملى الإنجليزى والمنطق السليم وليس النظريات الاقتصادية النمساوية المجردة.

أما أكثر النقاط التى اختلف فيها هايك مع كينز، فهى نظرة كل منهما لقدرة السوق على خلق النظام أو التوازن. كان هايك يرى أنه وفقا لوجهة النظر المعرفية، وبما أن النظام الاجتماعى لا يمكن فهمه بأسلوب موضوعى لما به من تعقيد وغموض، فإن حرية السوق هى العامل الوحيد الذى من شأنه أن يوزع المعلومات توزيعا كافيا شافيا. فالمعرفة قابلة للتجزئة، وبالتالى فإن تجميعها وتمكين الساسة وأصحاب المناصب القيادية منها أو استعمالها فى وضع خططهم، أمر خطر وغير ممكن فى نظره. كما كان ذلك يعنى بالنسبة إليه أيضا أن محاولة فهم الاقتصاد باعتباره اقتصادا كليا هى محاولة ضالة. بل إن محاولة كينز تكوين نمط للاقتصاد الكلى هى التى جعلت هايك لا يستجيب للنظرية العامة (*Hayek 1978, p.284*)؛ فهايك من جانبه كان يرى أن نظام الأسعار هو أفضل نظم التخطيط وأكفؤها: إنه وحده- نظام الأسعار- القادر على تنسيق جميع المعلومات المتفرقة المشتتة فى الاقتصاد المعقد (*Hayek 1948*). إذن فأى تخطيط مركزى أيا كان نوعه محكوم عليه بالفشل. وأية محاولة للتدخل فى التدفق

الطبيعى لقوى السوق ستؤدى لا محالة إلى الضرر وليس المنفعة. فذلك النوع من المعرفة (التى يراها كينز ممكنة) هى أشد تجزئة- أو بعثرة- وتفرقا مما يمكن لأية "قاعدة مخابرات موجهة" أن تفهمها أو تمتلكها- سواء كانت تلك القاعدة المعرفية تدار بواسطة أناس من أمثال كينز أو من أمثال ستالين ***(Hayek 1945)***. ولا يمكن- ولا ينبغى- أن توجد سيطرة واعية على ما كان يسميه بالجمود فى التبادل الاجتماعى أو المعلوماتى الذى من شأنه أن يؤدى إلى زيادة النظم الإنسانية الأكثر "تلقائية".

كانت النقطة المهمة التى توضح الفروق والاختلافات بين الرجلين هى رد فعل كينز على كتاب هايك *الطريق إلى العبودية"* . وفى رسالة كتبها لهايك عام ١٩٤٤ أشار كينز إلى أن الكتاب عمل ضخم عظيم وأنه يتفق مع هايك تماما فى كل ما جاء به- على المستويين الأخلاقى والفلسفى ***(Keynes 1971-89, vol. XXVII, pp.386-8)***. ولكنه فى الوقت نفسه يختلف معه حول النواحى العملية والاقتصادية كما يختلف معه حول النتائج التى سيخلفها الكتاب. مع تلك النظرة التفاؤلية التى انتابت كينز فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية بدأ نقده لهايك بناء على رفض الثانى لفكرة "أنه مازال ينتظرنا الكثير من الخير فى القريب العاجل". ثانيا: انتقد كينز هايك بسبب رؤية الثانى لمدى صعوبة "المشكلة الاقتصادية" وتعقدها وتأكيده لها مرارا وبشدة. ثم أعقب هذا الجدل نقطتا اتفاق مهمتان تؤكدان النقد الثانى. فبداية، يتبنى كينز تأكيد هايك دوافع الفائدة والمخاطرة. فالتخطيط لا يعنى - من وجهة نظر كينز- عدم تشجيع مبدأ المخاطرة مطلقا فى المجتمع. كان كينز يدعم المؤسسات ولا يرى غضاضة فى التأمل الفكرى شريطة ألا يحل محل المؤسسات كدافع أساسى للعمل. لم يكن الاختلاف الأساسى بين كينز وهايك حول دافع الربح أو أهمية المخاطرة وإنما حول الظروف والبيئة التى يمكن فيها تحرير المؤسسات وجعلها فى أشد حالات إنتاجيتها وأعلى كفاءتها، فالتخطيط لا يمكن أن يكون بديلا عن المخاطرة، ولكن الدولة يمكنها أن تخلق البيئة التى تحرر فيها الروح الإبداعية للرأسمالية. كلاهما ناقش مشكلات الغموض والتقلب وعدم المعرفة ورغم ذلك توصل كلاهما إلى نتائج مختلفة عن كيفية التعامل مع هذه المشكلات.

فبالنسبة إلى كينز لم يكن الغموض والجهل يعنيان أن نقف أمامهما مكتوفى الأيدى أما بالنسبة إلى هايك فإن الغموض وانعدام المعرفة كانا يعنيان أنه من الأفضل لنا ألا نفعل شيئا وأن نعتمد على أن النظام سوف ينشأ من خلال الظروف رغم كل ما فيها من تعقيد ودونما تدخل منا. وكما يقول كينز بحسن صياغة فى ١٩٢٥ "الأمل الوحيد يكمن فى احتمالية أن يتغير شىء ما فى هذا العالم - يصعب علينا التنبؤ إلا بالقليل منه. ألا ينبغى علينا أن نساعد هذا الشىء أن يحدث؟! (**Keynes 1971-89, vol. IX, p.226**).

وحتى نساعد على حدوث شىء رغم كوننا "لا نعرف ما يحمله لنا المستقبل" و"مجبرين على أن نتصرف" (**Keynes 1971-89, vol. XIV, p.124**) فإن علينا أن ندرك حدود المعرفة العقلية. ورغم أن كينز كان يجادل بدءا من *"رسالة فى الاحتمالية"* إلى آخر ما كتب بأن "معارفنا قليلة جدا"، فقد استطاع أن يرى الدور الذى يلعبه الذكاء والحس البشرى استجابة إلى العالم غير المؤكد شديد التغير الذى نعيشه؛ وتشكيلا له؛ وبالتالى فصناعة السياسة ينبغى أن تكون عملية ونفعية ولا مبادئ فيها (بالمعنى الذى كان يقصده بيرك) لأن العالم متغير، ولا يقين فيه، ومعارفنا فيه ضئيلة وغير صحيحة. ولكن علينا أيضا أن نكون منفتحين على الاحتمالات التى لم نتحقق بعد وأن نحذر سيطرة الرأى التقليدى. التخطيط يحمل فى طياته المخاطرة، وكان كينز يعتقد أن عدم فعل أى شىء يهدد مستقبل القيم الليبرالية نفسها التى نادى بها كتاب هايك *"الطريق إلى العبودية"*. التخطيط إذن ليس هو المشكلة الحقيقية، وإنما المشكلة هى أخلاقيات المجتمع الذى يقوم بالتخطيط: "الأفعال الخطرة ربما تمر بأمان مادام المجتمع الذى يقوم بها يفكر بأسلوب صحيح. هذه الأفعال نفسها قد تقود المجتمع إلى جهنم لو أنها نفذت على يد من يفكرون ويشعرون بأسلوب خاطئ" (**Keynes 1971-89, vol. XXVII, p.387-8**).

من المنطقى أن نقول بأن هايك وكينز كانا مختلفين حول الوسائل وليس الأهداف النهائية- أى وضع "الأحكام العملية" لكيفية تجنب الطريق إلى العبودية. ورغم ذلك فمن الأهمية بمكان أن نؤكد أن وجهتى نظرهما بشأن الرأسمالية كانتا

متعارضتين أيما تعارض. فالرأسمالية بالنسبة إلى كينز شر لابد منه؛ دافعها غريزة مقيتة لدى البشر ألا وهى حب المال، ولذا كان رأيه في الرأسمالية سيئا للغاية فـي الكثير من الأحيان. كان يأمل ألا يظل الدافع خلف المـال- وهـو الـدافع خلـف الرأسمالية- أقوى الدوافع لدى الإنسان. وعندما تحل "المـشكلة الاقتـصادية" ويجد الإنسان حاجاته الأساسية ستكون البشرية قادرة علـى التركيـز علـى "فنون الحياة" وسوف يدرك الإنسان أخيرا أن حب المال كـان سـقما مقيتـا وميلا شبه إجرامى، وشبه مرضى، جدير بمن يعانونه أن يخضعوا للعلاج النفسى ***(Keynes 1971-89, vol. IX, p.326-9)***. ورغم أن كينز لم يهتم كثيرا بـدور الدولة فى توزيع الرفاهة (وكذلك الكثيرون من تلامذته) فإنه كان مهموما بما يمكن أن تخلفه الأسواق الحرة من تعاسة للبشر لو لم تراقبها الدولة. كان نقـده لـسياسة عدم التدخل الحكومى ***Laissez-faire*** وهجومه عليها جدلا أخلاقيا وجماليا بقـدر ما كان اقتصاديا أو سياسيا. وكما قال چوان روبنـسون ***Joan Robinson*** ذات مرة فإن كينز "كان يكره البطالة لأنها حماقة ولأن الفقر قبح. وكـان يتقـزز لأن الحياة الحديثة صارت محكومة بالمتاجرة" ***(Robinson 1975, p.128)***. ولكـن بالنسبة إلى هايك كانت الرأسمالية تمثل نظاما اقتصاديا يقدم فيـه نظـام الأسـعار أسلوبا ووسيلة ناجحة وقوية ومؤثرة *معلوماتيا*، مما ييسر الإنتاج والتبادل، وأنهـا نظام ليس بالجيد أو السيئ، وليس للأخلاق أو الجماليات شأن به؛ وعلى ذلك كـان هايك حاد النقد لأخلاقيات كينز، كما هاله اعتراف كينز- الذى تأثر فيه بـمور- أنه وصحبه كانوا يظنون أنفسهم متحررين من "قيود طاعة القواعد العامة" (كما قال كينز فى مقاله "*معتقداتى الباكرة*"). وبعد ذلك حين عرف هايك بميول كينز الجنسية استنتج أسـباب رفضه للأخلاقيات والأعراف السائدة ***(Hayek 1978, p.16)***.

أما من الناحية الفكرية فكان الرجلان منفصلين فى عالمين مختلفين تمامـا. بداية، لم يكن كينز يرى أن التوازن أمر آلى أو تلقائى أو ذاتى الحركة. ربما كـان كذلك على المدى البعيد "ولكن على المدى البعيد سنكون قد متنا جميعا" كما قال فى

"*رسالة عن الإصلاح النقدى*" (*Keynes 1971-89, vol. IV, p.65*). ولو ترك الاقتصاد الحديث دون تدخل فسوف يظل منهارا لفترات طويلة جدا. ثانيا: فى هذه العبارة نفسها ما يوضح بجلاء الفرق بين الرجلين؛ إذ إن هايك كان مستعدا لأن ينتظر إلى أن يحين ذلك المدى البعيد- حتى إن كان ذلك يعنى إطالة فترة البطالة؛ ولم يكن يعتقد بفكرة التوازن الاقتصادى. يقول هايك عن كينز:

> كان كينز يعتقد أنه ما زال يعيش كليبرالى إنجليزى كلاسيكى ولا يدرى لأى مدى قد ابتعد عن ذلك. وبقيت أفكاره الأساسية تدور حول الحرية الفردية. إنه لم يكن يفكر تفكيرا منظما حتى يستطيع أن يتعرف الصراعات القائمة. بل إن انحصاره فى فكرة الضرورة السياسية أفسد فكره؛ وعبارته الشهيرة: "على المدى البعيد سنكون قد متنا جميعا" توضح إلى أى مدى كان فكره مقيدا بما هو متاح سياسيا الآن. وتوقفه عن التفكير بشأن ما سيكون- على المدى البعيد- مطلوبا (*Hayek 1977, p. 3*).

إلا أن كينز لم يكن يرى فى المدى البعيد مشكلة من الناحية ***السياسية*** مثل هايك، بل كان يراه غير مقبول أخلاقيا. فيعاب أخلاقيا على صناع السياسة أن يخاطروا باستمرار بتعاسة البشر وثورتهم على أمل أن كل شيء سيكون على ما يرام فى المستقبل لو أننا لم نتدخل. بيد أن هايك- وغيره من النقاد- كانوا يرون فى إصرار كينز على المدى القريب دلالة على انشغاله "بالضرورة السياسية" وبما هو ممكن سياسيا. يقول هايك إن كينز كان يكتب كتيبات ليؤثر بها فى الرأى العام وليس فى النظرية الاقتصادية. غير أن كينز كان قادرا على تغيير آرائه بهدف المواءمة وحسب المناسبة الفعلية، إلا أن هايك فهم هذه المواءمة الفكرية باعتبارها دلالة على أهداف كينز ومساعيه كلها:

> كان كينز يهتم اهتماما كبيرا بالتوافق مع اللحظة. فى الحوار الأخير بينى وبينه سألته ما إذا كان لا يرى غضاضة فيما فعل تلامذته بفكره فقال: "إنهم حمقى. تلك الأفكار كانت شديدة الأهمية فى الثلاثينيات، ولكنها إذا أصبحت فى يوم من الأيام خاطئة أو خطرة فثق بأنى كنت سأحوّل الناس عنها تماما". وأنا أثق بالفعل أنه لو شهد فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية لكان من أكبر مناهضى التضخم (*Hayek 1977, p. 3*).

كان هايك نفسه هو الذى قام بالفعل بالتحدى لتحويل الرأى العام عندما تجاوزت أزمة التضخم مشكلة البطالة وصارت الهم الأول لصناع السياسة فى السبعينيات والثمانينيات، وقاد الحملات بشأن "المال المؤثر" وصب هجومه على دور الاتحادات التجارية ومجموعات الفوائد والمؤسسات فى إحداث الانقلاب بقوى السوق وإشعال التضخم ومساندة الحكومة الكبرى، وكان كل ذلك دعما لجدل "اليمين الجديد" بشأن رأسمالية السوق الحرة والحد من دور الحكومة.

## نقاد كينز

هناك مصدران آخران للنقد المناهض لنظريات كينز- إن لم يكن لكينز نفسه- كانت لهما السيادة عند غروب شمس الحقبة الكينزية ومطلع عصر السوق: ألا وهما النظرية النقدية (العُمْلِية)(***monetarism***) ونظرية الاختيار الجماهيرى (أو الاختيار العام). وعلى عكس جدليات هايك كان الانتقاد الذى وجهته النظرية النقدية ونظرية الاختيار الجماهيرى لكينز يقوم على منهج عملى واقعى بشأن الاقتصاد السياسى: وخاصة أن المنهجين كانا يعتمدان بناء أنماط علمية للاقتصادات الكبرى (***macro-economis***) مستوحاة من الافتراضات الاقتصادية للكلاسيكية الجديدة. ورغم أن اسم هايك كان كثيرا ما يقترن بهذين المنهجين، فإنه لم يكن من أصحاب منهج النقود. فى السبعينيات كتب "ميلتون فريدمان" ***Milton Friedman***، وهو أبرز الكتاب عن منهج النقود العلمى، وأثار حملة كبيرة (مستخدما الاقتصادات الكبرى) ليوضح أن منهج كينز كان سببا فى الكثير من التعاسة والفشل الاقتصادى فى ذلك العقد. كانت تهمته ببساطة هى أنه لم يأبه بمدى أهمية المعروض من النقود بينما اهتم اهتماما كبيرا بالسياسة المالية على حساب السياسة النقدية. أما أصحاب المذهب النقدى فقد ركزوا جل اهتمامهم على أسباب التضخم الراجعة إلى النقود، بل إنهم كانوا يحبذون العودة إلى النظرية الكمية فى النقود، وهى النظرية نفسها التى كانت سبب ترك كينز للمذهب الأرثوذوكسى برمته؛ وقد جادل فريدمان أن الاقتصاد أكثر استقرارا بكثير مما كان يفترض النمط

الكينزى. وراح يوضح ذلك فى عدد من أفكاره النظرية المهمة مثل: "فرضية الدخل الدائم" و"استقرار الطلب على وظيفة النقود" و"النسبة الطبيعية للبطالة". باءت محاولات الحكومات لتنظيم دورة الاقتصاد عن طريق إعمال أساليب كينز بالفشل مما زاد من حدة التضخم والبطالة. كان فريدمان ينتقد تأثير كينز فى السياسة تحديدا، ويقول إن أفكار كينز هى المسئولة عن "نمو الحكومات نموا زائدا وتدخلها فى كل كبيرة وصغيرة من أمور حياة المواطنين" ***(Freidman 1986, p. 47)***. كما كان فريدمان يرى أن خطأ كينز الأكبر يكمن فى عدم اهتمامه بالفصل الذى يحمل عنوان "لماذا يصعد الأسوأ إلى القمة" فى كتاب *"الطريق إلى العبودية"* لهايك. أى لأنه تجاهل إشكالية كون مصالح الموظفين والساسة لا تتعادل ولا تتساوى مع "المصلحة العامة".

كينز كان يعتقد أن الاقتصاديين وغيرهم يستطيعون أن يسهموا فى تحسين ورقيه المجتمع بمحاولة السيطرة على السلطات السياسية لتحقيق الغايات التى يعتقدون أنها الأفضل والأنسب للمجتمع، ثم يقومون بإقناع الموظفين الحكوميين والمسئولين السياسيين المنتخبين بأن يحذوا حذوهم ويتبعوا نصائحهم. إن دور المنتخبين هو أن ينتخبوا أصحاب القيم الأخلاقية الصحيحة ويتركوهم يديرون شئون البلاد ***(Freidman 1986, p. 51)***.

كان فريدمان يرى أن إيمان كينز بحكم النخبة وأن ذلك يخدم الصالح العام، أمر مشكوك فيه وضد التجربة الواقعية خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية. ذلك الاعتقاد لدى كينز بوجود نخبة ذات توجهات عقلية سليمة قادرة على صناعة سياسة تصب فى الصالح العام، كان أيضا هو محور اهتمام النقد الذى وجهته مدرسة الخيار الجماهيرى. فقد تحدى بوكانان ***Buchanan*** وواجنر ***Wagner*** افتراض كينز بشأن العلاقة بين كل من البيروقراطيين والساسة والمصوتين فى الانتخابات وبين الميزانيات. فى كتابهما *"الديمقراطية أثناء العجز المالى: التركة السياسية للورد كينز"* ***Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes*** (١٩٧٧) و*"توابع السيد كينز"* ***The Consequences of Mr.***

***Keynes*** (١٩٧٨) راحا يفضحان مدى سذاجة فكرته عن حكم الساسة وأصحاب النفوذ بالإحسان. تلك المقالة النقدية عما كان يسمى بـ "افتراضات طريق هارفى وشروطه" والتى كانت تفترض أن "حكومة بريطانيا كانت وسوف تستمر تحت سيطرة رجال الأرستقراطية الفكرية الذين يستعملون وسائل الإقناع ***(Harrod 1966, pp.192-3)*** وقد فندها نظريون من أمثال "تيولوك" ***Tullock*** ونسكانين ***Niskanen*** (١٩٧١). كانت الدعاية الخطابية عن المصلحة العامة التى يقوم بها الساسة والبيروقراطيون، تمثل بالنسبة إلى مدرسة الاختيار الجماهيرى تشويشا لحقيقة أن صناعة السياسة تعمد إلى تأمين وزيادة المصالح السياسية والبيروقراطية والحد من المصلحة العامة. كانت مناهج الاختيار الجماهيرى فى شرح قابلية الحكومة الديمقراطية الليبرالية لوجود وزارات ودواوين أكبر مع زيادة العجز فى الميزانية وتعاملها مع المشكلات بصرف الأموال الطائلة، كانت تمثل هجوما ضاريا ضد فكر كينز فى العقود الأخيرة من القرن العشرين. بيد أن كينز لم يتجاهل دور المصلحة الشخصية، ولكنه ببساطة كان يرى أن الأفكار التى تجسدها المؤسسات لها قدرة أكبر على صنع "الخير أو الشر". فمحور اهتمام كينز لم يكن هو كيف تسيطر المصالح على المؤسسات؛ وإنما كيف تسيطر ***الأفكار*** على المؤسسات، وبالتالى كيف تفكر هذه المؤسسات وكيف تتعامل مع المخاطر وعدم اليقين والجهل، أما الخطأ الفادح الذى وقع فيه كينز فلم يكن إصراره على أن الفكر هو أهم الأمور، ولا رأيه فى صناعة القرار السياسى الذى كان يغفل دور المصالح الشخصية للساسة، ولكن خطأه كان يكمن (كما قال هايك) فى غروره الشديد والعميق، المتمثل فى إيمانه بقدراته الإبداعية على تغيير الفكر الاقتصادى فى العالم.

# خاتمة

حاول من جاءوا بعد كينز ودعاة الكينزية الجديدة وغيرهم أن يخلصوا النظرية الكينزية من الشوائب حتى يصوغوا بديلا عما كان يصفه چوان روبنسون (عام ١٩٧٥) بأنه المنهج الكينزى "الوغد" وإجماع السوق الحرة الذى ساد الأجندة السياسية منذ أواخر السبعينيات وما بعد ذلك. أكد أنصار ما بعد الكينزية أهمية الزمن والعملية التاريخية ودور التوقعات فى عالم لا يقين فيه، وأثر المؤسسات السياسية والاقتصادية فى تشكيل الأحداث الاقتصادية ***(Davidson1981)***. أما الكينزيون الجدد فقد حاولوا إعادة صياغة اقتصاديات كينز لكى يجعلوها أكثر ملاءمة لصناعة السياسة، بالتركيز على مسائل مثل الأجور وثبات الأسعار والمعلومات و"قوائم" التكلفة ***(Hutton 1995, pp. 245-7)***. هذه الصورة الأخيرة من اقتصاديات كينز كانت علامة على عودة المنهج الكينزى إلى وزارة الخزانة البريطانية فى حكومة جوردون براون ***Gordon Brown*** فى الفترة الثانية لحزب العمال الجديد. فى محاضرة له فى الجمعية الاقتصادية الملكية فى صيف ٢٠٠٠ شرح براون كيف أن المنهج الكينزى الجديد لحزب العمال كان يهدف إلى رفض جميع مساوئ وسلبيات الماضى، و"يدعم أفضل ما فى فكر كينز عن الاقتصاد السياسى، ويضع المنهج الكينزى الحديث موضع التنفيذ" ***(Brown2001, p.37)***. وكما يقول لارى إليوت ***Larry Eliot*** عن ذلك الإحياء لكينز فى القرن الحادى والعشرين:

كان هناك وقت – ليس بالبعيد تماما– ندر فيه أنصار كينز ندرة شديدة. فكان من يتبنون النظرية العامة قلة من الطبقات الدنيا وكان النجوم السواطع جميعهم من النقوديين ومن الكلاسيكيين الجدد، وقد رأى التاتشريون أن الكينزية هى المسئولة عن كل المساوئ الموجودة فى بريطانيا من تضخم وبطالة وتكتلات وسعى خلف الرفاهة ومجتمع إباحى وأمهات وحيدات وفنون حداثية؛ أما الآن فيعاد إحياء فلسفة كينز ***(Elliot 2000)***.

وفى وقت مثالى، أصدرت دار نشر ماكميلان المجلد الثالث والأخير من دراسة روبرت سكيدلسكى ***Robert Skidelsky*** عن كينز فى نوفمبر ٢٠٠٠. وقد

اقترح بول ديفدسون ***Paul Davidson*** أحد رواد ما بعد الكينزية- في نقده للتوجهات الكينزية الجديدة في صنع السياسة البريطانية – أن يقوم جوردون براون بقراءة كتاب سكيدلسكى بما أن أفكار كينز ومناقشاته التى صاغها من أجل تصحيح الأخطاء الفادحة في اقتصادنا في المؤسسات التجارية، دون تحطيم روح المؤسسات التجارية نفسها، ومن أجل الرقي بالمجتمع المتحضر كانت من الصعوبة بحيث عجز بنك إنجلترا ووزارة الخزانة البريطانية عن فهمها (***Davidson2000***). وفى السنوات الأخيرة من القرن العشرين كان سكيدلسكى يتمنى لو أن كينز بعث من رقدته. وفى أولى سنوات القرن الحادى والعشرين بدا وكأن كينز قد بعث من جديد بالفعل، وراح يجوب أروقة وايت هول وواشنطون مناهضا كل التداعيات الاقتصادية السياسية للمنهج النقدى، وعدم التدخل الحكومى التى سادت في السبعينيات من القرن العشرين. وكما أشار لورد سكيدلسكى في أغسطس عام ٢٠٠١ :

خفّض بنك إنجلترا نسبة الفائدة هذا الشهر بمعدل ربع نقطة خشية الركود. وفى الولايات المتحدة الأمريكية أقر الرئيس جورج بوش أخيرا تخفيضا في الضرائب للسبب نفسه. كل ذلك يبدو كأنه فكر كينزى. ويقال لنا- رغم ذلك- إن كينز قد مات وإن الاقتصاد مستقر وإن على الحكومات أن تتمسك بمبادئ وقواعد واضحة تجنبا للعبث بالاقتصاد، كما كان يحدث في الزمن الغابر الردىء. فما الذى تحاوله إذن سياسة الاقتصاد الكلى هذه الأيام؟ رسميا، هى لا تحاول سوى شيء واحد: استقرار الأسعار .. ولكن انظر إلى ما قاله السير إدوارد جورج ***Edward George*** أمام لجنة الشئون الاقتصادية في مجلس اللوردات: "إن كل ما نحاول فعله في كل الأوقات هو أن نوازن بين العرض الكلى والطلب الكلى في الاقتصاد". ووفقا لما اقترحه دونالد براش ***Donald Brash*** محافظ بنك الاحتياطى المركزى بنيوزيلندة، فإن السياسة النقدية ينبغى أن تهدف إلى "تنظيم مستوى الطلب" وكل هذه الأمور تبدو بالنسبة إلىَّ فكرا كينزيا بحتا (***Skidelsky 2001***).

مع عودة "اقتصاديات الكساد" (***2000،Krugman***) حيث أفضت المخاوف القديمة بشأن التضخم إلى مخاوف جديدة عن الكساد والانهيار، وبعد هجمات ١١سبتمبر ٢٠٠١ الإرهابية، ورد في "الإيكونوميست" أنه بعد عقد من التدبر في الميزانية عاد

كينز وفكره إلى الحياة من جديد (*2001،The Economist*). كما أن عودة فكر كينز من جديد فى هذه الفترة ظهرت واضحة على مختلف المجموعات التى كانت تشارك فى الحملات ضد "إجماع واشنطون" وتؤيد الإصلاح الجذرى فى مؤسسات بريتون وودز، وكذلك التنظيم الأكثر إحكاما للنظام المالى العالمى للحد مما كان يسميه كينز "رأسمالية الكازينو" (***Rowbotham 2000; Ellwood 2001***).

فى ضوء هذه المحاولات لجعل أفكار كينز أكثر ملاءمة للقرن الحادى والعشرين، علينا أن نضع فى الاعتبار أن الاقتصاد السياسى لدى كينز كان يتطور على نحو مستمر بحيث يصلح للمشكلات القائمة فى يومنا هذا: فكينز كان رجل اقتصاد محنكا يرى فى وضع النظريات "الرياضية" المجردة وفى تحجر الفكر وصمة عار. وكما سجل لورد "كان" ***Lord Kahn***: "كان كينز دائما يخبرنى أنه يسعد كثيرا عندما يستيقظ كل صباح وكأنه طفل صغير لا يشعر بأى التزام نحو ما كان يعتقده أو يؤيده فى السابق" (***Kahn 1974, p. 32***). وقد أوضحت الدراسات التى قدمت عن كينز منذ الثمانينيات وما بعدها أننا عندما نضع الاقتصاد السياسى لديه ومنهجه فى صناعة السياسة فى إطار المشكلات التى حاول أن يحلها وفى إطار حياته وفلسفته (أو رؤيته) ككل، فسوف نستطيع أن نحسن تقدير إسهامه فى تاريخ الفكر فى القرن العشرين. لم يكن كينز راغبا فى إعادة تشكيل السياسات والنظريات السياسية قدر ما كان راغبا فى إيجاد حل وسط بين طرفى النقيض المتمثلين فى: الاقتصاد المخطط مركزيا واقتصاد السوق الحرة؛ وكان التحدى الأكبر الذى خاضته ليبرالية القرن العشرين هو كيفية تطوير مؤسسات حكومية ومالية ملائمة لإدارة العلاقة بين المال والمعرفة وعدم اليقين. كان ذلك هو الخط الموضوعى الموحد الذى يسرى فى مدار نظرية كينز وسياسته الاقتصاديتين، وارتباط اسمه بسياسات "الحكومة الكبيرة" و"التناغم الدقيق" و"المستويات المقبولة من التضخم" و"منحنى فيليبس" و"دولة الرفاهة" و"الخروج من الكساد" و"الأجور والدخول" كان ليسعده ويضايقه فى الوقت نفسه؛ وكون تحليلاته وحلوله التى وضعها لكى يتم التعامل مع مشكلات العشرينيات والثلاثينيات ومعالجتها مازالت تطبق (أو تطبق خطأً) فى ظروف سياسية واقتصادية مختلفة

تماما كتلك التى قامت فى النصف الأخير من القرن العشرين، مدعاة لتأكيد اعتقاده بقدرة صغار المؤلفين من الأكاديميين على التأثير فى المجانين فى السلطة، وعلى تجميد طريقة تفكير المؤسسات، حتى بعد أن فقدت أفكارهم قدرتها على أن تكون دليلا فى عالم ملتبس متغير.

# ٣ـ صعود الجماهير وصناعة نظرية الديمقراطية الحديثة

ريتشارد بيللامى(*) *Richard Bellamy*

"الحقيقة أنه لا توجد جماهير، وإنما هناك أساليب يمكن بها رؤية الناس على أنهم كذلك" (*Williams 1971[1958], p. 289*)

أدى الامتداد التدريجى فى حق الاقتراع بين صفوف كل الراشدين من الرجال، ومن ثم إلى النساء، فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، إلى تحول كبير فى سياسات أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. ولم يُرجع كثير من المفكرين المعاصرين هذا التحول إلى تحسن فى حكم عامة الناس على الأمور السياسية نتيجة لتحسنٍ فى مستوى التعليم أو ارتفاعٍ فى مستوى المعيشة، ولا إلى كونه نتيجة طبيعية لتنامى تقدير الجميع لحق كل الراشدين فى أن يكونوا مواطنين كاملى الأهلية، وإنما أرجعوه إلى حقائق اجتماعية واقتصادية جديدة حتمت ذلك، ففى مجتمع الجماهير لا يمكن ممارسة القوة السياسية إلا من خلال دعم جماهيرى. وبالرغم من حتمية توسيع حق الاقتراع، كان الكثيرون من المفكرين يعتقدون فى وجود توتر شديد بين مفهومى "الجماهير" و"الديمقراطية" مما يجعل مصطلح "ديمقراطية الجماهير" يبدو متناقضا. كانت الأفكار المتعلقة بـ"الجماهير" و"المجتمع الجماهيرى" متضمنة فى اعتبارات التنظيم والسلوك الاجتماعييْن التى كانت تتحدى أنماط المؤسسة والعقلية الفردية اللتين ارتبطتا تقليديا بصنع القرار ديمقراطيا. وبالتالى وجد– حتى– المفكرون الديمقراطيون أن المفهوم المتسق عن ديمقراطية الجماهير يتطلب إعادة النظر بشكل جذرى فى الأعراف والأشكال القائمة للعملية الديمقراطية (*Femia 2001*).

يتناول هذا الفصل من الكتاب تطور اللغة الاجتماعية والنفسية الجديدة للسياسة الجماهيرية واستخدامها فى بناء نظرية حديثة فى الديمقراطية. وكما

---

(*) أستاذ نظم الحكم بجامعة إسكس.

سنرى، فإن هذه النظرية رغم أنها مازالت مقبولة بدرجة كبيرة فإنها تحمل فرضيات تجريبية ومعيارية عن الطبيعة الإنسانية وعن المجتمع، نابعة من وجهات نظر متناقضة لا تتفق مع الزمن المعيش- ومازال البعض يريد تبنيها اليوم.

## "الجماهير" و"المجتمع الجماهيرى"

نشأ مفهوما "الجماهير" و"المجتمع الجماهيرى" مع التحليل المناهض للثورة الفرنسية، ثم أصبحا جزءا من المناهج "العلمية" الجديدة فى السياسة، التى تطورت على يد رواد علم الاجتماع السياسى وعلم النفس الاجتماعى بداية من تسعينيات القرن التاسع عشر (***Bramson 1961,ch.2***). مع هذه المفاهيم ظهرت كذلك نظريات كانت أكثر عمومية وشمولية عن سوء التنظيم وسوء التوجه الاجتماعيين وعن الإشكالية المرتبطة بتكسير البناء الهرمى المتجانس المزعوم فى المجتمعات الزراعية وإحلاله بأشكال مختلفة من العلاقات الاجتماعية كتلك فى المجتمعات الصناعية الأوسع، انظر على سبيل المثال: (***Pick 1989***)

***(Mill 1977[1836], Tönnies 2001 [1887], pp. 17-21; Durkheim 1984 [1893], pp. 292, 304, 311; Le Bon 1926 [1895]) .p. 14; Ortega y Gasset 1961[1930])***

فمن ناحية كان يقال إن التصنيع يدعم ويقوى الروابط المتبادلة بين دوائر أوسع من الناس من خلال شبكة اتصالات أكبر وأفضل ومن خلال نمو المدن والمصانع الكبرى وأيضا من خلال تقسيم العمل بشكل أكثر وضوحا وفاعلية. ومن ناحية أخرى، فإن تلك العلاقات الجديدة كان يعتقد أنها أضعف رباطا وأكثر تقسيما وتفتتا من الروابط الاجتماعية العضوية للأسر الممتدة وللمجتمعات المحلية التى حلت محلها. وبدلا من أن يكون للفرد وضعية واضحة عن حقوقه والتزاماته داخل بناء اجتماعى محدد، أصبح الفرد- الأكثر تنقلا وتغيُّرا وحركة داخل المجتمع- يمارس أدوارا كثيرة مختلفة ومتغيرة، فى بيئة اجتماعية دائمة التغيُّر. وفى هذه

العملية، فقد الأفراد الشعور بأنفسهم كذوات مستقلة كما فقدوا منظومة القيم التى نشأت من خلال العيش فى مجتمع أكثر تماسكا. ومع الافتقار إلى إطار أخلاقى مستقر أو هوية قوية، لم يعد الفرد سوى عضو مجهول فى كتلة بشرية لا قوام لها (*Bramson 1961, pp. 32-34*).

ثلاثة ملامح لهذه الحالة الجماهيرية لفتت أنظار المفكرين الاجتماعيين المعاصرين (*Hawthorn 1976; Hughes 1958*). أولا: أكدوا النواحى النفسية للانخراط فى الكتلة الجماهيرية، فالجماهير لا تتحرك بالمنطق بقدر ما تكون مدفوعة بالعاطفة. وكون الإنسان جزءا من كتلة جماهيرية، يجعله يقع فريسة للعاطفة، فيصبح عندئذ كثير الافتراض لأمور بعيدة عن الواقع، شديد الطواعية للغير، شديد الاندفاع خلف رغباته، قوى الغرائز، بل يصير بدائى الغرائز: حتى أمكن وصف السلوك الجماهيرى بتعبيرات مَرَضية وربطه بأنواع متعددة من الانحراف الأخلاقى والشذوذ الاجتماعى بدءا من ارتفاع معدلات الجريمة، مرورا بالإدمان والانتحار والجنون وانتكاس الطبيعة الجنسية وانحرافها وفسادها. ثانيا: ربط المفكرون بين المجتمع الجماهيرى والأشكال الجديدة للتنظيم الاجتماعى، إذ نمت الدولة نموا كبيرا وراحت تراقب السلوك الاقتصادى والاجتماعى عن كثب، بينما بسطت الشركات العملاقة والصناعات الكبرى سيطرتها على الاقتصاد، واجتاحت الأساليب البيروقراطية التى تلائم الإدارة ذات الكفاءة والجدية، وذات الأقسام والمهام المعقدة، واجتاحت القطاعين العام والخاص، وبالتالى أصبح الفرد فى المجتمع الجماهيرى أكثر عرضة للتنظيم الإدارى فى كل نواحى حياته. وفى النهاية فإنه كنتيجة للعاملين السابقين فإن النخب التقليدية التى كان قوامها المفكرين ورجال الدين وأفاضل المجتمع حل محلها المدراء التقنيون والزعماء الديماجوجيون الذين يستمدون القوة بإشعالهم حماسة الناس واستمالتهم.

هذه العناصر الثلاثة تضافرت لتطبع اللاعب السياسى الجماهيرى الجديد: وهو البروليتاريا المدينية التى يتزايد تنظيمها (*Williams 1971 [1958], pp.287-288*). ولأنهم مجتثون من المجتمعات الريفية ومتجمعون فى المدن الصناعية الآخذة فى الاتساع، كانوا أكثر ميلا إلى الإضرابات والشغب وممارسة

أشكال أخرى من السلوك المنحرف المدفوع بالعاطفة التى لا يقيدها أو يحتويها سوى روتين المصانع أو المنظمات الجماهيرية مثل الاتحادات والأحزاب. فى الوقت نفسه، فإن الإنتاج الكبير والاستهلاك الضخم أزاحا الثقافة الرفيعة لكى تحل محلها الثقافة الشعبية والإعلام الجماهيرى؛ وبدلا من بقاء النخب المتعلمة فى مكانها للتأثير فى الرأى والذوق العام، تركوا المجال للساسة الشعبيين الذين يهيجون مشاعر العامة، ولمن يساندونهم فى الصحافة والصناعة والإعلان. وأصبحت الاشتراكية والعمل المنظم أمارات على الضعف النفسى والضعف البنيوى الذى أصاب المجتمعات الحديثة، مما كان دافعا حتى لليبراليين على إعادة تصور مفهومى الليبرالية والديمقراطية من خلال التصنيفات السياسية والنفسية والاجتماعية الجديدة (*Femia 2001*). أصبح النقاش المنطقى المتمعن للتوصل إلى إجماع عن الصالح العام ضربا من ضروب المثالية المستحيل تحقيقها فى المجتمع الجماهيرى، بل أصبح البديل هو محاولة التوصل إلى توافق من خلال السيطرة على الجماهير وتحسين نوعية القيادة.

هكذا أسهمت العناصر الثلاثة للنظرية الاجتماعية فى المجتمع الجماهيرى فى إعادة صياغة الديمقراطية وفقا لمعايير العامة. فيما يلى سنقوم بتتبع تطور اللغة الجديدة للسياسة الديمقراطية الناتجة عن ذلك. فى القسم التالى سنقوم بتوضيح كيف بَسطَ علماء علم النفس الاجتماعى تحليلهم لسلوك الجماهير على جمهور الناخبين بوجه عام ليسبغوا عليهم كلهم صفاتَ الغوغاء. ثم يتناول القسم الثالث تحليلا قديما عن الأحزاب السياسية مثل المنظمات السياسية الجماهيرية الجديدة. وفى كلتا الحالتين كان الزعم بأن الحكم الفردى أو الشخصى على الممارسات والأحداث السياسية يعتبر حكما مبتورا غير ناضج؛ لأنه فى الحالة الأولى يكون مستوعبا فى العقل الجمعى غير المنطقى، وفى الحالة الثانية يكون مقيدا بالبيروقراطية الحزبية. ويشير القسم الرابع إلى أن المجال مازال مفتوحا، رغم كل ذلك، أمام النخب الاجتماعية حتى يغيروا مشاعر الجماهير وآلة الأحزاب؛ ثم يكشف القسم الخامس كيف أن تلك الفرضيات الثلاث خلقت نقيضا لإمكانية قيام ديمقراطية الجماهير– أو أى نوع آخر من الديمقراطية– بمعناها الصارم، مما أدى إلى إعادة النظر فى

ديمقراطية الجماهير باعتبارها آلية للاختيار من بين صفوة القيادات الحزبية، الذين يتنافسون جميعا بغرض كسب أصوات الناخبين عن طريق استغلال أساليب الإقناع الجماهيرى والتفوق التنظيمى.

تبرز فى هذا التحليل نقطتان مهمتان: الأولى توضح كيف أن كلا من هذه النظريات – بدلا من أن تكون كشفا علميا – كانت تحتوى على الاختلافات المحلية للتجارب التاريخية العامة وللاتجاهات الفكرية القائمة فى وقتها؛ حيث تشكل ثقافة سياسية ما الميول الأيديولوچية المفضلة لدى كل مفكر من المفكرين، ما جعل بعض النظريات أكثر قبولا وأسهل وصولا من غيرها؛ ولذا فإن نظرية الجماهير فى فرنسا كانت تعكس ردود الفعل إزاء المنهج الثورى الفرنسى، بينما كانت السلطة الشعبية كثيرا ما تأخذ شكل الفعل المباشر أو الاستفتاء العام عن البوناپارتية، كما يمكن رؤيتها من المنظور السيكولوچى الوضعى السائد. أما فى إيطاليا فقد تشكلت نظرية النخبة بفعل التبعية السياسية الإيطالية ومن خلال منهج علم الاجتماع الوضعى المشابه لذلك القائم فى فرنسا. بينما جعلت بيروقراطية الدولة والأحزاب فى ألمانيا من نظرية المنظمات بالتحديد نظرية ملزمة للمفكرين الألمان، حتى وإن سمحت المناهج التاريخية بتفسيرها من خلال أساليب أكثر معاصرة للمجتمع واتفاقا معه، عما كانت تسمح به تلك التفسيرات السلوكية المفضلة فى أى مكان آخر؛ ومن الأمور الدالة أن التحليل الوحيد الذى قَنع بأن الحركات الجماهيرية تثرى الديمقراطية وتدعمها- بل وتنشرها- كان فى بريطانيا وأمريكا، حيث ندرت الحركات الجماهيرية الثورية، رغم سوء تأويل نتائجها من قبل آخرين.

هذه النظريات أو الفرضيات المختلفة لم تمنع المفكرين من أن يخوض كل منهم فى فكر الآخر، وأن يجرى مقارنات بين كل بلد وآخر أو- فى حالات معينة – أن يصوغوا نظريات مؤلفة مركبة من نظريات أخرى لدى الغير. وللحق، فإن ذلك كان أيسر كثيرا حيث صُنفت الجدليات المختلفة باعتبارها عناصر من علم الاجتماع السياسى؛ ومن هنا تبدأ النقطة الثانية ألا وهى أن ذلك التصنيف جعل

علماء السياسة اللاحقين أسرى خطاب "علمى" مفترض، وهو المنهج الذى لم يعرف فروضه الحقة سوى قلة منهم بينما رفضها معظمهم (انظر الفصل ٢١). المشكلة هنا هى أن المفكرين وأصحاب النظريات خرجوا من جدلياتهم ذات المنطق العلمى الزائف إلى استنتاجات تخالف وتعارض التزاماتهم الأيديولوچية نفسها، ما دفعهم، بالتالى، إلى إعادة صياغة معتقداتهم بشكل مفكك أو الارتداد عنها أو تغييرها كلية، وينطبق ذلك بوجه أخص على المفكرين الذين كانوا يؤكدون القوانين السيكولوچية أكثر من البنيوية أو التنظيمية لتعليل السلوك الجمعى. كان تغيير البناء الاجتماعى فى نظر هؤلاء أمرا لا طائل من ورائه، مادامت الطبيعة البشرية غير قابلة للإصلاح أو التغيير - كما كان يبدو لهم.

## من الحشود إلى عوام الناخبين

منذ العصور الكلاسيكية، كان المفكرون والمنظرون ينتقدونَ الديمقراطية باعتبارها أقل إعمالا للمنطق وأكثر قصورا وأشد تعصبا وتحاملا من حكم النخبة المستنيرة، فلا العبقرية ولا الاختلافات الطبيعية بين البشر كانت لتصمد فى وجه رغبة الديمقراطية فى أن تساوى بين الجميع وفقا لأدنى المستويات وأشدها إمعانا فى الشعبية. تلك الانتقادات ارتبطت ارتباطا نمطيا وثيقا بصفات الفوضوية ولاعقلانية الدهماء والرعاع وعنفهم المدمر (*McClelland 1989*). دعمت الثورة الفرنسية هذه الأفكار - لدى المحافظين والليبراليين على السواء - بدءا من بيرك ***Burke*** ودى ميستر ***de Maistre*** ودى توكفى ***de Tocqueville*** وچون ستيوارت ميل ***J. S. Mill*** . سوى أن المفكرين الذين أتوا بعد ذلك رأوا أن صفات العوام تتحدد بواسطة الطبيعة النفسية للبشر وتنامى رغبتهم فى السيطرة كنتاج للتطور الاجتماعى. وبالتالى عمموا تحليل سلوك الجماهير ليغطى كل الأنشطة الواقعة فى المجتمع الجماهيرى - بدءا بأفاعيل الجمعيات المنتخبة وتأثير الصحافة الشعبية إلى طبيعة العبادة الدينية والنشاط السياسى وانتهاء بوسائل إنتاج وتسويق السلع اليومية. وقد عبر "جوستاف لى بون ***Gustav Le Bon***" عن ذلك تعبيرا

دقيقا إذ قال "إن العصر الذى نحن على أعتابه سيكون فى الحقيقة عصر الجماهير... ولسوف يحل الحق المقدس للجماهير محل الحق المقدس للملوك" ***(Le Bon 1926 [1895], pp. 15,17)***[*].

ولعل كتاب لى بون *"سيكلولوچية العوام"* ***Psychology of Crowds*** هو أشهر ما على الساحة فى هذا المجال، ولتحقيقه نجاحا كبيرا حال صدوره لأول مرة، سرعان ما ترجم إلى الإنجليزية وإلى الألمانية ومازال يعاد طبعه بعدة لغات أخرى. ولأنه كان مرجعا أساسيا بالنسبة إلى مفكرين لاحقين من أمثال سيجموند فرويد ***Sigmund Freud (1953-74 [1921], pp. 23- 24)*** وروبرت مايكلز ***Robert Michels 1959 [1911], pp. 159, 206)*** و"جراهام والاس" ***(Graham Wallas p.53,1908)*** رغم اختلاف مناهجهم وتنوعها، أصبح الكتاب محكا ومصداقا لكل مبادئ علم النفس الاجتماعى وقواعده. وإذا كان ما توصل إليه لى بون من استنتاجات قد وضع موضع البحث أو الجدل، فإنها كانت تستند إلى افتراضات خلافية. كان "لى بون" كاتبا شديد الذكاء وفير الإنتاج متجدده، ذا حظوة ومكانة شعبية كبيرة، استطاع أن يدمج أفكار معاصريه من الكُتاب الفرنسيين – ومن الكتاب الإيطاليين وإن بدرجة أقل – وخاصة ڤيكتور ألفريد اسپيناس ***Victor-Alfred Espinas*** وهنرى فورنيال ***Henry Fournial*** وجابريل تارد ***Gabriel Tarde*** وسكيپيو شيجل ***Scipio Sighele*** ***(Barrows 1981; Nye 1975)***. قليل منهم قام بأبحاث تجريبية، رغم أن تأكيد التجريب والتخمين السيكولوچى العلمى الزائف سادا نقاشهم وحججهم. بل إن آراءهم كانت تعكس نهاية الانشغال بالخلل الاجتماعى فى المجتمعات الجماهيرية

---

(*) كان مصطلح الجمهور Mass مستخدما منذ أواخر القرن السابع عشر ولكنه بدأ يحل محل مصطلحى الجموع أوالحشود Multitude والرعاع أو الدهماء Mob بدءا من ثلاثينيات القرن التاسع عشر، إلا أن هذا المصطلح ارتبط بطبقة محددة بداية بثمانينيات القرن التاسع عشر (Briggs 1979). وظل مصطلح الجموع أو الحشود Crowd مستخدما إما كبديل عن مصطلح العوام أو للتعبير عن طائفة محددة منها. فجاءت مثلا الترجمة الألمانية لكتاب لى بون عام ١٩٠٨ بعنوان *سيكولوچية العوام* Psychologie der Massen (Baehr 1990).

التى سبق أن أشرنا إليها. فكما أشارت سوزانا باروز *(Susanna Barrows 1981, p.5)* كانت تلك الآراء بمثابة "المرآة المشوهة" التى كان المفكرون يتأملون فيها الحضور السياسى المتنامى "للطبقات الشعبية"، لاسيما العمالة المنظمة.

فى بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر، خففت الجمهورية الثالثة القيود على الجمعيات والاتحادات وحرية التعبير، ولكنها أصبحت عرضة لما كان يعتبر مستوى غير مسبوق من الاحتجاج الشعبى على فساد نظامها البرلمانى. وكان كثير من المفكرين الفرنسيين يسمعون أصداء ١٧٨٩ وكوميونة باريس ١٨٧١ فى تلك المظاهرات، وكان الحدثان موضع تحليل فذ عن الجماهير أجراه هيبوليت تاينى *( Hyppolite Taine1962 [1887-8])*. حدثان على وجه الخصوص أصبحا يرمزان إلى تحول الديمقراطية المعاصرة عندما تصبح عرضة للهبات الشعبية والعنف: عمل الجنرال بولانچيه ***General Boulanger*** فى أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر وإضراب عمال منجم ديكازفى ***Decazeville*** فى ١٨٨٦ ***(Barrows 1981, ch.1)***. أما بولانچيه فكان يعتمد على كراهية كل من المحافظين والعمال للجمهورية الثالثة متخذا من ذلك ذريعة لإثارة مظاهرات شعبية حاشدة فى باريس فى ١٨٨٦ و١٨٨٧. كان بولانچيه قد عين وزيرا للحربية فى ١٨٨٥ بسبب ميوله الراديكالية المفترضة، ولكن الإصلاحات التى أجراها بالجيش أكسبته شعبية كبيرة مما دفع الحكومة إلى إقصائه عن منصبه فى ١٨٨٧ ونفيه بشكل غير رسمى من باريس. وكانت فضيحة ويلسون (حين قام زوج ابنة الرئيس دانييل ويلسون بالمتاجرة غير المشروعة باستخدام الرشوة) والاستياء من الحكومة قد شجعا بولانچيه على خوض سلسلة من الانتخابات الفرعية فى ١٨٨٨ نجح فيها نجاحا ساحقا، بما فى ذلك الفوز فى باريس، حيث احتشد ما بين ثلاثين إلى مائة ألف من سكانها يحتفلون بانتصاره. كانت قدرة بولانچيه على إثارة الجماهير وقيادتهم مثلا حيا أمام الباحثين الفرنسيين على قدرة الشخصية الكاريزمية على الإمساك بزمام الأمور وحشد التأييد العام. حتى إن "لى بون" قال عنه إنه استطاع إثارة الحمية والحماسة الدينية فى نفوس الناس ***(Le bon 1926 [1895], p.85)***. بيد أن عودة البونابرتية لم تتحقق، وقد اختلفت حولها المجموعات، رغبة فى

عودتها أو رهبة من ذلك. ولرغبته المحمومة أن يعصف بالإليزييه بدلا من أن ينتظر الانتخابات العامة، فقد بولانچيه أعصابه، ولشدة خوفه من الاضطهاد، هرب إلى الخارج حيث انتحر بعد ذلك بعامين. أما إضراب عمال منجم ديكازڤى فكان- على النقيض من الأحداث الخاصة ببولانچيه- مثالا لما يمكن أن تكون عليه الدوافع التدميرية للعوام الهوجاء الذين يفتقرون للقيادة السليمة، حتى إن تلك الأحداث تسببت فى قتل أحد المسئولين. إلا أن ذلك كان حدثا فرديا مثلما كانت أحداث بولانچيه. ورغم الارتفاع فى نسب الإضراب فى ثمانينيات القرن التاسع عشر ورغم الزيادة المتنامية فى عضوية العمال الصناعيين للاتحادات، فإن ما يقل عن ٤% من الإضرابات كان يحتوى على أعمال عنف و١٠ % منها فقط تحول إلى مظاهرات شعبية. وعلى الرغم من أن تلك الإضرابات اتخذت طابعا سياسيا متزايدا، فقد سجلت الدراسات الحديثة ما كانت تتسم به من حسن تنظيم وطبيعة عقلانية (*Shorter and Tilly 1974*). ورغم ذلك، كما كانت قضية بولانچيه تطغى على ما لسياسات الجمهورية الثالثة من استقرار نسبى، فإن ذلك الحدث الفردى المنعزل أيضا، استحوذ على خيال علماء النفس واستحضر لديهم مشهد عنف البروليتاريا ضد الملكية الخاصة والنظام الرأسمالى.

فسرت تلك الأحداث تفسيرا صحيحا باعتبارها تعبيرا عن الاستياء والكراهية وأصبحت دلالة على الاحتجاج الشعبى والقلق الاجتماعى الأوسع الذى استحدثته "الظروف الوجودية الجديدة" المرتبطة بالحياة الصناعية والمدينية والمرتبطة كذلك "بتحطم تلك المعتقدات الدينية والسياسية التى نبعت منها كل عناصر حضارتنا" (*Le Bon 1926 [1895], p.14*). لقد نشأت الحشود البشرية نتيجة الاستئصال من الجذور المرتبط بالمدن الحديثة وتفكك الأسرة وحَشْد العوام كلهم فى مكان واحد (*Tarde 1912 [1890], pp.325-6]e. g.*). ولأن العوام هم النتاج الطبيعى للفترة الانتقالية ما بين النظامين الأخلاقيين والاجتماعيين القديم والحديث، فقد كانت لهم نفس خصائص السلوك المرَضى الشاذ الذى كان يدرس حينذاك (*e.g.Tarde 1912 [1890], pp.325-4*). ومن الأمور الدالة أن علماء الإجرام

كانوا روادا فى علم نفس الجماهير، وكان أبـــرزهم "شـــيجل" ***Sighele*** و"تـــارد" ***Tarde(McLellan 1989, ch.6; Barrowes, 1981, chs. 5 and 6)***.

كان كتاب شيجل *"العوام المجرمـــون"* ***"The Criminal Crowd"*** فـــى ١٨٩٢ [١٨٩١] مدينا لعلماء السلوك الإنـــسانى الإجرامـــى الإيطـــاليين ســـيزار لومبروزو ***Cesare Lombroso*** وانريكو فيرى ***Enrico Ferri*** اللذين تتلمـــذ على أيديهما، وكذا للكتاب الفرنسيين من أمثـــال تـــاينى ***Taine*** واســـــبينـــاس ***Espinas*** وتارد ***Tarde (Barrows 1981, p.126)***. حاول شـــيجل أن يعـــدّل عقوبة الأفراد المنخرطين فى الشغب المدمر. وعلى خطى فيرى راح يجادل بـــأن القانون ينبغى أن يفرق بين سلوك من ولدوا مجرمين أو المجرمين بالفطرة، وبـــين "جماعات" الجريمة المنظمة كالمافيا مثلا من ناحية، وبين أولئك الـــذين يتـــأثرون بسلوكيات الحشود البشرية فينخرطون فى السلوك الإجرامى. الصنفان الأولان من المجرمين فقط هم من يستحقون أقصى العقوبة. ورغم أن بعض حشود العوام قـــد تتكون أساسا ممن ولدوا مجرمين، وضرب مثلا عمال مناجم ديكازفى المضربين، فإنه كان يعتقد أن السواد الأعظم من العوام مواطنون يطبقون القانون بشكل عادى وبالتالى يستحقون معاملة أكثر رفقـــا ***(Sighele 1892 [1891], pp.117-22)***. فسر شيجل سلوك العوام بالرجوع إلى النظريات الفرنسية عن التنويم المغناطيسى، الذى كان يشاغل خيال الأطباء الباحثين منذ القرن الثامن عشر ولكنه بدايـــة مـــن أواخر القرن التاسع عشر أصبح متداخلا مع علم النفس وعلم الاجتماع الإجرامـــى من خلال فكرة الإيحاء؛ ومن خلال اتباعه لمدرسة سالـــبتريير ***Salpêtrière*** وجد شيجل أن الميل إلى الإيحاء فى التنويم المغناطيسى دلالة على مختلـــف درجـــات "الضعف" الأخلاقى. وفى احتفاظه بالفوارق التى وضعها بين النوعيـــات المختلفـــة من حشود العوام، توصل إلى أن "المجرمين بالفطرة" هم فقط الذين يمكـــن التـــأثير فيهم لارتكاب الجرائم البشعة ***(Barrows 1981, pp.128-129; Sighele 1892 [1891], pp.137-44)***. ولكنه لم يحدد بشكل تام أســـاليب فـــرض الحـــشود أو الجماهير لأثر التنويم المغناطيسى على الغير، وهى الأمور التى أوضـــحها تـــارد بالتفصيل.

كان تارد ينتمى إلى جمهور شيجل المستهدف نفسه، واكتسب، إضافة إلى ذلك، سمعة جد حسنة كعالم من علماء الاجتماع وكعالم من علماء الإجرام. وكان يرى فى التنويم المغناطيسى "نقطة الوصل التجريبية" بين علم النفس وعلم الاجتماع (**Tarde 1912 [1890], p. 193**). وراح يدعم نظريته هذه فى كتابه *"قوانين المحاكاة"* **"The Laws of Imitation"** (١٨٩٠)، مجادلا بأن السلوكيات الاجتماعية كلها تنشأ عن الإيحاء المتبادل، أو "المحاكاة" التى تثير نوعا من المشى أثناء النوم، لدرجة أنه توصل إلى أن "الحالة الاجتماعية- مثل حالة التنويم المغناطيسى- شكل من أشكال الحلم" (**Tarde 1890, pp. 77, 87**). وفى كتابه *"فلسفة العقاب"* **"The Penal Philosophy"** (الصادر فى العام نفسه) بدأ يطبق هذه النظرية نفسها فى دراسته للحشود. لم تكن الحشود سوى شكل متطرف من أشكال هذا التأثير المُقلد، يقوَى تأثيرها وتزداد فاعليتها لو أنها ضمت عناصر وأعضاء من الجماعة الاجتماعية نفسها وخاصة العمال. فى البداية كان متأثرا بأعمال شيجل، ولكنه طور ذلك الجانب. ورغم أن كلا المفكريْن اتفقا على الكثير من النقاط، فقد ذهب تارد إلى الاعتقاد بأن أى فرد عرضة لأن يقع تحت سيطرة الحشود. مثل المنوَمين مغناطيسيا، تتصرف الحشود البشرية "بدون وعى" و"بالنخاع الشوكى" وليس العقل (**Tarde 1892, pp. 354-5, 359**). وبالتالى فإن "أية شرارة عاطفة" قد تُحول "تجمعا من عناصر غير متجانسة لا يعرف بعضهم بعضا" إلى كتلة متماسكة متجانسة "تتجه بعزم لا نهائى نحو أهدافها" (**Tarde 1912 [1890], p.323**). فالناس- فى حالة احتشادهم- يفقدون كل إحساس بالمسئولية الفردية ويتصرفون بطريقة جد مختلفة عما يفترض أن يفعلوا لو أن كلا منهم تصرف بشكل فردى. وحتى لو أن الغالبية العظمى فى الحشد "تجمعت بدافع الفضول"، "فسرعان ما تصلهم حمى الآخرين وتثور ثورة الجميع، ويصبح الشخص نفسه الذى خرج ليعارض مقتل إنسان برىء هو نفسه أول من يلقى القبض عليه وهو يحاول أن يقتل شخصا آخر" (**Tarde 1912 [1890], p.323**).

وبالرجوع إلى وصف عنف الغوغاء، مثل الوصف الذى أجراه تاينى *(Tarde 1912 [1890], p. 323-4)*، خلط تارد ومعاصروه تدريجيا استعارة التنويم المغناطيسى مع غيرها مؤكدين أن الاحتشاد يغرى بوجود حالة من حالات الاضطراب العقلى والجسمانى. فالعامة ليسوا عرضة للسكر فحسب وإنما يتصرفون، فى أمور كثيرة كمدمنى الخمر حيث يحرمهم المناخ السائد من المنطق تماما فيخضعون لـ"هلاوس" وخزعبلات العظمة، وبالتالى تقع عنهم كل القيود معملين سلوكا "غريزيا" محضا يقوم على الإفراط فى الجنس والقتل. ومثل الإفراط فى الخمر، فإن الانخراط فى عضوية جمهور غوغائى قد "يسمم" الفرد و"يفقده عقله" فقدانا مؤقتا. كما كان يشبه سلوك الحشود البشرية بالمرض الجماعى أو "الوباء"– حيث تنتقل العدوى للفرد من خلال الوعى الجمعى للحشد، وتستشرى فى كل عناصر المجموعة إلى أن يجدوا أنفسهم فى حالة "حمى" أو"هذيان" *(Tarde 1892, pp. 359-360)*. والخلاصة فإن الحشود همج بهيميون ورجعيون ينتكسون على أعقابهم عودة إلى مراحل النشوء والتطور البدائية أو"الحيوان الإنسانى" *(Fournail 1892, p. 109; (la bête Humaine) Tarde 1892, p.358)*.

وبإبراز مثل تلك الأحداث، بدأ تصوير حشود العوام باعتبارهم النقيض التام للنمط الكلاسيكى المثالى لمعانى المواطنة والتشاور الديمقراطى. فبينما كان يوصف "المواطنون" تقليديا بالفضائل التى يفترض أنها ذكورية كالشجاعة والثبات ورباطة الجأش، وبينما مناقشات المواطنين يوجهها ويتحكم فيها العقل، كانت حشود العوام تنعت بكافة الأعراض المرضية التى تُلصق تقليديا "بالإناث" اللهم إلا إدمان الخمر. فالعوام مثلهم مثل النساء: "جبناء" و"غريزيون" وتحكمهم "المشاعر" و"العواطف"– وليس العقل– متقلبين وغير أسوياء ولا يمكن التنبؤ بتصرفاتهم، أميل إلى الهستيريا، يسيئون الظن ويحاولون استهواء الغير واستمالتهم. يقول "جابرييل تارد" *Gabriel Tarde*: "العوام وإن كانوا – كما هى الحال دائما – يتكونون من الذكور، فإنهم يحملون الصفات الأنثوية، وفى تجمعهم يشبهون النساء فى أهوائهن العارضة، وفى سهولة انقيادهن، وفى سذاجتهن، وسرعة تصديقهن، وفى توترهن

وسرعة غضبهن، وعدم استقرارهن وما ينتابهن من قفزات سيكولوچية هائلة من الثورة إلى الدعة ومن الاغتياظ الشديد إلى الضحك. تلك كلها صفات أنثوية يتصف بها العوام في تجمعهم – وإن كانوا ذكورا" ***(Tarde, quoted in Barrows 1981, p. 47)***. "إن الحضارة، شأنها شأن المنطق... لابد أنها مذكر. ولكن عنف حشود العوام يماثل عنف المرأة الغجرية أو أنثى الجان... بل الأدهى من ذلك، أن العوام يخضعون للاندفاع والهوس الناشئ عن الغريزة وسوء الطباع وكأنهم حيوانات من الأجناس الدنيا أو وحوش يصعب التكهن باتجاهاتها". ***(Tarde 1892, p.358)***.

عمد "لى بون" إلى تلخيص أعمال هذين المؤلفين وتبسيطها محوّلا مناقشة "العقل الجمعي" ***(collective mind)*** ***(Le Bon 1926[1895], pp.29-30)*** إلى "قانون الوحدة الفكرية للحشود" ***(the law of the mental unity of crowds)*** ***(Le Bon 1926 [1895], p.26)*** ثم إنه– في لهجة شديدة الحدة والوقاحة، وشديدة البغض للمرأة، وحادة التحامل العنصرى ضدها– راح يؤكد كيف أن "للعوام صفات خاصة كالاندفاع والتهور وغياب المنطق والافتقار إلى الحكم السليم وغياب الفكر النقدى والمبالغة في التعبير عن المشاعر وغير ذلك من الصفات...وتلك كلها صفات يمكن ملاحظتها في الكائنات الأدنى تطورا – مثل النساء والهمج والأطفال" ***(Le Bon 1926 [1895], p.40)***. أما الإضافة التي أضافها "لى بون" فتكمن في أنه لم يعامل الحشود على أنهم أشخاص منحرفو العقل يهددون النظام الاجتماعى والسياسى، وإنما باعتبارهم يمثلون السلوك الجماهيرى في مجتمعات حديثة ولا سيما في الديمقراطيات الشعبية. قال بأن العوام "قد لا يمثلون مجرد الوجود العشوائى لعدد من البشر في البقعة المكانية نفسها.. وإنما قد يكتسب آلاف الأفراد – وربما شعب بأكمله– الصفات السيكولوجية لسلوك العوام في حال وقوعهم جميعا تحت تأثير المشاعر القوية" ***(Le Bon 1926 [1895], pp.26-7)***، بل إن استقلالية الفرد وانعزاله عن البناء الهرمى المجتمعى المعتاد وعن الانتماءات التقليدية المعروفة، قد حول أهالى المجتمعات الجماهيرية إلى "تكتلات من أفراد تفتقر إلى التماسك"، وجعلتهم أكثر عرضة للتصرف كالعوام ***(Le Bon 1926 [1895], pp. 238-9)***.

ثم إن الحديث عن حماية هيئات المحلفين والجمعيات البرلمانية من العوام هو حديث لا علاقة له بالموضوع، إذ إن هؤلاء جميعا يتصرفون بأسلوب مماثل (***Le Bon 1926 [1895], pp.36, 215***). كما كان تارد يتأسى لأن "مؤسساتنا السياسية ما هى إلا آليات بدائية مقارنة بذواتنا، والروح الجمعية ***collective spirit*** المسماة بالبرلمان أو الكونجرس لا تعادل أبدا، فى سرعة العمل ولا عمق الفكر ولا القدرة على اتخاذ القرار، روح التضامن ***esprit*** تلك الموجودة لدى أقل أعضاء تلك البرلمانات تواضعا (***Tarde 1892, p.358***). بل إن "لى بون" ذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، فالمنظمات السياسية عنده ليس لها تأثير مستقل فى السلوك. فأثرها ليس بقائم إلا إذا توافق مع مشاعر الأمة، والشخصية والعادات والتقاليد- أكثر من القوانين والحكومة- هى العوامل التى تحدد كيف يُحكَم الشعب؛ وهو ما قرنه "لى بون" بالسلالة والعرق.

فى المجتمع الجماهيرى، يتعين على الكتل المختلفة أن تتوافق وقد لا يكون للديمقراطية قيمة جوهرية، كما قد تكون مفاهيم الإرادة العامة أو الوفاق العام مفاهيم وهمية، لأن أى تكتل من الناس عاجز عن حسن التدبر وسلامة الفكر (***Le Bon 1926 [1895], p.210***). ولكن العقيدة الديمقراطية السائدة كانت تفترض أن يسير الحق جنبا إلى جنب مع التفوق العددى (***Le Bon 1926 [1895], p.211***)؛ ورغم أن "الحماقة" وليس "الذكاء أو الفطنة" هى سمة الحشود، فإن التوافق العام كانت ضرورة حتمية لشرعية أى نظام حكم (***Le Bon 1926 [1895], p.32***). هذه التكتلات البشرية قد تقع فريسة للخداع، إذ إن سيكولوچية حشود العوام تقدم للحكام إرشادا علميا لكيفية القيام بخداع شعوبهم (***Le Bon 1926 [1895], p. 21***). وفى حين فضحت حادثة عمال المناجم ما يمكن أن تكون عليه العوام من قدرة تدميرية خطرة، أكدت حادثة بولانچيه مدى سهولة انقيادهم. فهم بـ "بدائيتهم" و"تأثرهم بآراء الغير" يخضعون لكل فنون الخطابة والكاريزمية. وهم فى عجزهم عن التفكير السليم لأنفسهم، يخضعون لسيطرة قلة من الزعماء. لا حاجة للقول، إذن، إن العوام لا يستجيبون للفكر الرصين أو المنطق الخالص بل هم – شأنهم شأن النساء- لابد من "إغوائهم" بالمبالغة فى استثارة

"أحاسيسهم". بالإضافة إلى أنهم لا يملكون من رأى سوى ما يقدم لهم تقديما ويفرض عليهم فرضا (*Le Bon 1926 [1895], p. 21-2, 56-9*). وبذلك يصبح مفتاح القوة السياسية هو إثارة الخيال الشعبى و- فى الغالب- إلهاب الحماسة الدينية لدى التابعين. حتى ذهب لى بون بالقول بأن "فتنة" الاشتراكية- مثلها مثل كل الأيديولوچيات الناجحة- كانت دينية الطابع بالأساس. (*LeBon1926 [1895]، pp.77-80، 82-5*).

"حشود الناخبين" تشبه إذن كل الحشود الأخرى فى "امتلاكهم أقل القليل من القدرة على التفكير المنطقى وغياب الروح النقدية، والقابلية للإثارة وسرعة التصديق والسذاجة" (*Le Bon 1926 [1895], p. 201*). وليس من داع إلى تقييد أو تحديد شريحة المنتخبين، ففى الجمهرة "يقف جميع الرجال عند المستوى نفسه، حتى إن تصويت أربعين رجلا من الأكاديميين يتساوى مع تصويت أربعين عاملا" (*Le Bon 1926 [1895], p. 211-12*). جمهور الناخبين، إذن، عرضة للخداع مثل غيره من الحشود، إذ إن الناخبين ينخدعون "بسمعة" القائد الزعيم وقدراته الخطابية وهى القدرات التى يزيدها التأكيد والتكرار توثيقا لدى العوام حتى تستشرى العدوى بينهم جميعا لتكون جدارا سميكا من الدعم للزعيم (*Le Bon 1926 [1895], pp. 141-59, 202-4*). هذه المقارنة وضعها "لى بون" حتى أصبحت من بعده من الكليشيهات التى اصطلح عليها كل من جاءوا بعده عن أن "رجال الدولة والحكم يدافعون عن قضاياهم السياسية بالأسلوب نفسه الذى يروج به التجار لسلعهم وهو الإعلان". فعندما نقرأ فى جريدة ما أن سلعة ما هى الأفضل فى الأسواق، نتخيل أن تلك هى الحقيقة وننتهى باقتنائها. تماما كما نقرأ أن زيدا رجل سيئ الخلق وعمرو رجل نظيف اليد، فإننا قد نقتنع أن تلك هى حقيقتهما، إلا إذا قرأنا فى جريدة أخرى رأيا مخالفا أو معكوسا (*Le Bon 1926 [1895], pp.142-3*) هكذا كانت قوة "المحاكاة" إذ إن أية فكرة يتم دفعها بقوة، تسرى بين العامة كأنها حقيقة مؤكدة.

تلك الأساليب نفسها يسرت للزعماء السيطرة على البرلمانات (Le Bon1926 [1895], p.215) . مرة أخرى، وشأنه في ذلك شأن المفكرين التالين له – كان "لى بون" يقول إن ثمن احتياج الساسة إلى خطب ود الشعب، كان هو التوسع التدريجى فى الحكم. وكانت النتيجة إهدار الأموال حيث يتم شراء أصوات الناخبين، وزيادة الضرائب لدفع ثمن تلك الإجراءات؛ كما نتج عن ذلك الحد التدريجى من الحريات. ثم إن النمو المتزايد للدولة كان سببا فى نمو البيروقراطية واتساع رقعة نفوذها، حيث اكتسبت هذه قوة إضافية لكونها لاشخصية ودائمة وبلا مسئولية (Le Bon 1926 [1895], pp.231-5)؛ وبالتالى فإن سياسة التكتلات قد دعمت وساندت ذلك العنصر الآخر من مجتمعات العوام – ألا وهو تشجيع أساليب الإنتاج الكبير ليس فى الصناعة فحسب بل وفى الحكومة أيضا. رغم أن هذا التوجه كان يستمد الدعم الأيديولوجى من الاشتراكية، ذهب "لى بون" إلى أنه سوف يثير فى النهاية رد فعل شعبى، إذ لا شك أن المواطنين سيسوؤهم فساد الساسة الذين يرشون دوائرهم الانتخابية ليحصلوا على تأييدهم كما سوف تزداد الدولة استبدادا ونمطية (Le Bon 1926 [1895], pp.235-6). وفى مثل هذه الظروف تصبح قدرة العامة التدميرية قوة خلاقة، وخاصة إذا ما سيطر عليها زعيم له من الكاريزمية وطيب السمعة ما يمكنه من السيطرة على عفويتهم وطاقاتهم (Le Bon 1926 [1895], 150-1 pp.237-9).

أفكار "لى بون" هذه – وبها ما بها من رجعية وعنصرية – كان لابد أن تجد لها جمهورا طبيعيا فى دوائر اليمين المتطرف. ومع تزايد قوة العمل المنظم، ازدادت معارضة لى بون للديمقراطية البرلمانية كما ازداد هو جنوحا نحو فكرة القومية والزعامة الكاريزمية كأسلوب لقيادة العوام. (انظر Geiger 1977– الذى يلاحظ تغيرا موازيا فى فكر شيجل Sighele). إلا أن تناوله هذا كان له تأثير واسع فى كل من الراديكاليين (Wallas 1908) والليبراليين المحافظين (Lippman 1965[1922], p.127). ورغم أن المفكرين الذين جاءوا بعد ذلك لم يخضعوا لتفسيرات "لى بون" أو "تارد" عن أثر هذيان حشود العوام، ولا حتى للافتراضات القائمة على أساس النوع– ناهيك عن العنصر– التى اعتمد عليها

المفكران في الغالب، رغم ذلك أسرَتهم التشبيهات والكنايات والقوانين الاجتماعية الزائفة التي كانت تلك النظريات تروّج لها. ثم إن هؤلاء المنظرين كان لديهم معرفة وفهم لبعد آخر من أبعاد القضية كان غائبا عن "لى بون"– ألا وهو التأثير السيكولوچى للتنظيم الحزبى فى كل من الجماهير والسياسيين وزعمائهم.

## ظهور التنظيم الحزبى

كما أن الكثير من جذور فكرة سيكولوچية الحشود مرتبط بـ"لى بون"، فإن دراسة الأحزاب السياسية باعتبارها منظمات جماهيرية تعود إلى مواسيى أوستروجورسكى ***Moisei Ostrogorski*** وكتابه *"الديمقراطية وتنظيم الأحزاب السياسية"* ***Democracy and the Organization of Political Parties*** (١٩٠٢). ومرة أخرى، نجد أن هذا الربط بين الأمور يؤدى إلى تشويهها قدر ما يؤدى إلى توضيحها ( ***Barker and Howard-Johnston 1975; Pombeni 1994a، pp. 163-9*** ). كان أوستروجورسكى بعيدا عن الكثير من التجارب التاريخية التى شكلت علم السياسة الجديد، وهو يهودى روسى درس مع إميل بوتمى ***Emile Boutmy*** فى المدارس الليبرالية للعلوم السياسية وتأثر بالمدرسة الفرنسية التاريخية للقرن التاسع عشر وتابعيها من البريطانيين، وشاركهم الانتماءات الليبرالية نفسها ذات النبرة الإنجليزية. وبالتالى كان من معتنقى أفكار توكفى ***Tocqueville*** فى نظرته إلى الديمقراطية باعتبارها ظاهرة اجتماعية وأخلاقية (***Quagliariello 1996, ch. 2***)، وفى وجود الدعوة الشهيرة التى أطلقها توكفى وتصدرت كتابه من أجل "علم سياسة جديد لعالم جديد" (انظر كذلك كتاب أوستروجورسكى الصادر فى ١٩٠٢) وبدلا من تأكيده الميول الدائمة للطبيعة البشرية أو النظام الاجتماعى، كان أوستروجورسكى يؤكد الأفكار أو "الميول الفكرية" و"صنع الإرادة" لدى اللاعبين السياسيين الأساسيين، مبينا كيف أن هذه "القوى" قد تشكلت بفعل الاستجابة للظروف الاجتماعية والسياسية المتغيرة كما ساعدت هى أيضا فى تشكيلها (***Ostrogorski 1902, vol.I, pp.Ii-Iii***).

كان سبب قرار أوستروجورسكى بأن يقارن بين الأحــزاب الـسياسية فــى بريطانيا ونظيرتها فى أمريكا، ذلك النقاش الدائر فى بريطانيا آنذاك حــول مــا إذا كانت بريطانيا تخضع "للنموذج الأمريكى" عن "سياسة الآلة" التى وصفها چــيمس برايس ***James Bryce*** فى كتابــه *"الكومنولــث الأمريكــى"* ***The American Commonwealth*** (١٨٨٨). (***Quagliariello 1996, ch. 3***). ومن هنا كان ظهور الكتاب مترجما إلى الإنجليزية بمقدمة كتبها برايس الذى كــان قــد شــجع مشروعه حتى قبل صــدور النــسخة الفرنــسية الأصــلية ( ***Pombeni 1994; 1994a، pp.162-3*** ). جدل أوستروجورسكى بأن السياسة البريطانية كانــت قــد تمت أمركتها فهمه الكثير من المعلقين باعتباره تأكيد توجه عام نحو هيمنة التنظيم الحزبى، إلا أن تحليلاته كانت متجذرة فى النقاشات السابقة عن بسط حق الانتخاب وخاصة آراء چون ستيوارت ميل.

كان أوستروجورسكى ليبراليا من أنصار "ميل"، يشاركه الخــوف مــن أن "الميل العام للأمور" فى المجتمعــات التجاريــة أصــبح يتجــه نحــو "التوســط" ***mediocrity***– وهو الأمر الذى ربطه بازدياد تأثير "العــوام" باعتبــارهم "القــوة الوحيدة التــى تــستحق الاســم" ***(Mill 1977 [1836], p. 121; Mill 1991b [1859], p.73)***. كما كان يشارك "ميل" الرأى بأن الخطر لا ينبع من الديمقراطية فى حد ذاتها وإنما من الضغوط الاجتماعية الناجمة عن الهبوط إلى مستوى القاعدة الدنيــا العريضة. ونتج عن ذلك أن الجمــاهير العريضة كانت تنساق خلف أنــاس لا يتفوقون عليهم فى شيء. وكانت أحزاب العوام تعكس هذا التوجه مــن ناحيــة، وتفــاقمه مــن نــاحية أخرى. الخوف – كل الخوف – كان أن "الأكثر ذكاء" قــد لا تتوفر لديهم الفرصــة للريــادة ممــا يــدفع بــالمجتمع إلــى التــدهور. كــان أوستروجورسكى يشارك "ميل" الاعتقاد بأن "بداية كل الأشياء النبيلــة أو الحكيمــة تنبع، ولابد أن تنبع، من الأفراد"، وكذلك فى تفاؤله بأن "شــرف الرجــل العــادى وموضع اعتزازه يكمن فى قدرته على اتباع هذه البادرة إلى ما هو نبيل وحكــيم" ***Mill 1991b [1859], p. 74)***. ثم هــو يتبــع "ميــل" أيــضا ***(Mill 1991a [1861])*** حين يجادل بأن حل هذه الإشكالية يكمن فى توفير آليات مؤسسية للحفاظ

على الفردية، والتأكد من أن المتميزين سوف يعبرون عن أنفسهم، وأن صوتهم سيكون مسموعا، وماداموا يستطيعون ذلك، فإن عامة الناس سوف يتبعونهم.

وبالتالى، لم يقبل أوستروجورسكى بحتمية أحزاب العوام. فهناك أشكال بديلة من التنظيمات الديمقراطية يمكن تدعيمها، بل وينبغى ذلك. ومثل كثير من الليبراليين البريطانيين فى عصره، كان يرى ما كان لـ"جلادستون" ***Gladstone*** من مقدرة فذة على تسخير الدعم الشعبى للحزب الليبرالى من خلال الحملات الأخلاقية، حيث وجد فى ذلك دليلا على قدرة الأحزاب على أن تشعل الحمية فى النفوس وتضاعف من الدعم الشعبى، وذلك من خلال المزج بين القيادة المستنيرة الحكيمة والتركيز على القضايا الرئيسية للحقوق والعدالة ***(Vincent 1966, ch. 3; Harvie 1990)***. وبذا تستطيع الأحزاب الحصول على بعض القوة الأخلاقية الدافعة من التنظيمات التى قادت الحملات الأولى مثل "رابطة مناهضة قانون القمح"، وهدفه تأييد العودة إلى ذلك النمط فى مواجهة الأشكال الجديدة للتنظيمات الحزبية كتلك التى كان يؤيدها "تشامبرلين" فى برمنجهام.

فى ذلك الصدد، عكست تحليلات أوستروجورسكى كلا من الثقافة السياسية الليبرالية البريطانية، بما فيها من تفاؤل وإيمان بالتقدم الاجتماعى والأخلاقى ***(Bradley 1980; Bellamy 1992, ch.1)***، وكذلك غياب أى حزب أو حركة اشتراكية ثورية ذات شأن فى بريطانيا. إلا أن أعمال أوستروجورسكى كان كثيرا ما يساء فهمها. فمعاصروه اقتبسوا من دراساته أمثلة كانوا يعيدون صياغتها وتأويلها وفقا لنظرياتهم هم. أما المعلقون الذين جاءوا بعد ذلك فقد تبعوا نهجه، مادحين إياه على أنه عالم سياسى "سلوكى" رائد ***(Butler 1958, p.44)***. فى حين اعتبروا اقتراحاته للإصلاح "سخفا" محيرا ***(Butler 1958, p. 44)*** ومحض خيال ***(Runciman 1963, p. 71)*** تختلف تماما عن تحليلاته للسياسات الحزبية الحديثة. أهمية أوستروجورسكى هنا تكمن فى أنه ***لم يكن*** أحد مؤسسى علم الاجتماع السياسى ***(Lipset 1964, p.xiv)***. وكانت مساندته لهذا الدور مستمدة

من ابتعاده عن النموذج الفكرى السائد، فلم يشارك فى فرضياته النظرية ولا التجريبية – وهو الموقف الذى سمح له بتقييم الديمقراطية من منظور مختلف تماما.

ورغم أن أوستروجورسكى كان يربط بين صعود أحزاب العوام وبعض ملامح المجتمعات الحديثة وانتشار مناخ فكرى معين، فإنه كان يتجنب كلا من الحتمية البنيوية والسيكولوجية. فالبنى الاجتماعية والأفكار كانتا متغيرين مستقلين، رغم تأثير كل منهما على الآخر وهو التأثير الذى تطور بأساليب مختلفة متباينة غير متوقعة. وكان يعتقد أن طبيعة كل من الأحزاب البريطانية والأمريكية نشأت عن تغيرات اجتماعية واقتصادية خلقت مجتمعا للعوام مصحوبا بأخلاقيات الفردانية. هذا المزج كانت له جذور مختلفة فى كل من البلدين، ولكنه فى بريطانيا كان قد نشأ عن الربط ما بين الثورة الصناعية وأيديولوچيا بنتام *(Ostrogorski 1902, vol.1, p.39)*. فى الأصل كانت البنتامية منهجا راديكاليا، يعبر عن كفاح الطبقة البرجوازية من أجل نشر الحريات المدنية وتوسيع نطاق وإرساء دعائم مجتمع أكثر تفضيلا للنخبة، وكان انتشارها بين العوام قد حولها إلى عقيدة للمساواة والمادية *(Ostrogorski 1902, vol.I, pp.48, 580-581,587)* ونتج عن ذلك أن الروابط العضوية الاجتماعية وعلاقات الواجب والإذعان الموجودة فى النظام الأرستقراطى حلت محلها روابط المصلحة الاقتصادية ما بين البائع والمشترى. عندما صاحب هذه المواقف الثقافية انحدار فى البنى الاجتماعية، لم يعد الأفراد سوى ذرات منعزلة، يتم اجتذابها لتصبح جزءا من الكتلة المتجانسة. هذه الظروف– وليست السيكولوجية البشرية فى حد ذاتها– هى ما دفع الأفراد إلى الذوبان فى التجمعات الجماهيرية *(Ostrogorski 1902, vol.I,p.48-50)* وهى ما يفسر سلوكهم اللاحق. وكما أن الإنتاج الكبير جعل للناس أذواقا متشابهة وطباعا وثقافة عامة وآراء جاهزة الصنع توفر عليهم عناء الفكر وإعمال العقل، فإن التنظيمات الجماهيرية أعطتهم الشعور بالتماسك والتلاحم ووحدة الهدف – وهى الأمور التى كان يبدو أنهم يعجزون عن إتاحتها لأنفسهم، حتى ذهب إلى أن انتشار البروتستانتية مثال حى على هذا الاتجاه.

عكست أحزاب الكتلة هذا التحول الاجتماعى الأكثر عمومية. واعتبر أوستروجورسكى أن الطبيعة المثلى للأحزاب هى ما قال به "بيرك": "هيئة من الرجال يتحدون للارتقاء بالمصلحة الوطنية العامة من خلال محاولاتهم المشتركة، ملتفين فى سبيل ذلك حول مبادئ عامة متفق عليها فيما بينهم" ***(Ostrogorski 1902, vol.II, p.652)***. كانت تلك النظرة تعكس المراحل الأولى لمجتمع أكثر فردانية، حيث أفسحت مفاهيم الوحدة العضوية الطريق أمام اتحاد الأفراد وذلك عن وعى كامل منهم ***(cf. Ball 1989)***. بيد أن توسيع حق الانتخاب حَوَّل الأحزاب إلى مجرد آليات انتخابية تقوم بتنظيم التصويت الجماهيرى. وربط أوستروجورسكى بين هذا التغير ونظام المؤتمرات واللجان الحزبية ***caucus system*** الذى طوره چوزيف تشامبرلين فى برمنجهام، والذى كان يوازى تنظيمات مشابهة فى الولايات المتحدة مثل منظمة تامانى هال ***Tammany Hall*** سيئة السمعة. هذا النوع الجديد من الأحزاب كان معبرًا عن أخلاقيات العصر. فالاقتراع الشعبى لاختيار الزعماء والمسئولين أفرز رجال سياسة يتبعون – ولا يقودون – كتل الجماهير البسطاء من حولهم. كان هؤلاء ساسة محترفين، وليسوا مواطنين مهمومين بمشكلات الوطن، كما كانوا يرون فى السياسة تجارة يتكسبون منها ***(Ostrogorski 1902, vol.I, p.593)***. أصبح الوصول إلى الحزب أو المنصب صفقة، وباتت الأحزاب وظائف وإحراز المركز غاية فى حد ذاته وليس وسيلة إلى تحقيق سياسات بعينها ***(Ostrogorski 1902, vol.II, p.651)***. ورغم أنهم لم يكونوا بالضرورة فاسدين، أو باحثين عن غطاء يوارون خلفه سوء أفعالهم، فإنهم كانوا على استعداد لفعل أى شىء للفوز فى الانتخابات حتى يُؤَمِّنوا أوضاعهم ***(Ostrogorski 1902, vol.I, pp.656-7)***. وفى احتياجهم للكثير من المال للإبقاء على آلة الحزب ودوران عجلته، وقعوا فريسة للمصالح الشخصية والنزعات الطائفية، يتبادلون إسداء الخدمات للحصول على التمويل والدعم من اتحادات العمال أو الجمعيات. ساد ذلك تحديدا فى الولايات المتحدة الأمريكية، وخاصة فى الانتخابات البلدية، مما أسقط الأحزاب فى هوة الشقاق– وإن كان شقاقا من نوع جديد.

أسوأ ما فى ذلك النوع الجديد من السياسة كانت الأفكار التى سادتها، وربط أوستروفسكى بين مفهوم بيرك عن الحزب وأفكار راديكالية جديدة أشبه بأفكار روسو عن العقد الاجتماعى حيث يقتضى تدعيم الحكومة ومساندتها إعادة تداول أية قضية ومناقشتها حتى التوصل إلى وحدة الآراء والإرادة السياسية بشأنها لما فيه الصالح العام (*Ostrogorski 1902, vol.II, pp.671-81* ). لم يكن النموذج الأمثل بالنسبة إلى أوستروجورسكى هو"عقد اجتماعى" واحد وإنما "عقود اجتماعية كثيرة تتوالى فى تتابع لا نهائى" ( *Ostrogorski 1902, vol.II, p.68o*). وعلى العكس، أرادت الأحزاب الجديدة لنفسها حضورا دائما ووجودًا مستمرا يسمح لها بالفوز والبقاء فى السلطة – ومن هنا كان احتياجها للخبراء المتخصصين وللمنظمات الدائمة (*Ostrogorski 1902, vol.II, pp.656*). وبالتالى أرادت حرية الحديث نيابة عن الأغلبية بشأن أية قضية تنشأ. ولكى يفعلوا ذلك، نَحوا جانبا فكرة عقلانية ووحدوية المبدأ ليكوِّنوا اتساقا سلبيا من الآراء الكلية المتماثلة التى تروق لأبسط البسطاء- أيا كان الموضوع، ومهما كانت النتائج غير متجانسة أو مترابطة (*Ostrogorski 1902, vol.I, pp.588-9*). وبدلا من أن تكون هذه الأحزاب وسيلة لتعليم وتثقيف الناس، سقطت رهينة للأفكار التقليدية والمصالح الشخصية (*Ostrogorski 1902, vol.I, p.594*). ولما كانت الآراء المستقلة تمثل تهديدا راسخا لسطوة الحزب وهيمنته، (*Ostrogorski 1902, vol.II* *pp.656*)، لم يكن اللجوء "إلى العقل والمنطق الذى يحلل الأمور بدقة ويفرزها بتأنٍ، وإنما إلى المشاعر وإثارة العواطف مما تسبب فى تشوش الأحكام وسجن الإرادة" (*Ostrogorski 1902, vol.I, p. 585*). وهو ما خلع عن المواطنين والساسة جميعا حلل الأخلاق (*Ostrogorski 1902, vol.I, p. 585;vol.II* *p.635*). وجعل من الساسة ممثلين هيابين للقوانين، عاملين بالأعراف السائدة، "مُستَأنَسين"، غير مستعدين لقول ما قد يغضب أى ممول محتمل لهم، أو أى داعم لحزبهم (*Ostrogorski 1902, vol.II, pp.632, 635-6*). وتراجعت الديموقراطية عن هدفها الأسمى فى مناقشة ما قد يُصلح الجماعة وتضاءلت لتصبح مجرد أسلوب رسمى آلى لاحتواء المجموع (*Ostrogorski 1902, vol.II,*

(*pp.638-9,650-1*. لقد أثرت عقلية التنظيم على الواجبات العامة جميعها، وحلت النمطية و"الآلية" الفارغة والإذعان للآراء التقليدية والممارسات الشائعة محل الأحكام والمسئولية الفردية (*Ostrogorski 1902, vol.II, p.643*).

كان أوستروجورسكى يرى فى أحزاب "التنظيمات" هذه "نقيضا للديموقراطية" (*Ostrogorski 1902, vol.II, p.622*)، إذ إنها تنزع كل شعور بالواجب المدنى سواء لدى المواطنين أو الساسة مانعة إياهم حتى من أن يكوّنوا آراءهم المستقلة، ناهيك عن المشاركة النشطة فى العملية الديمقراطية. كما كان يعتقد أن أيام تلك الأحزاب معدودة وأنها إلى زوال لا محالة (*Ostrogorski 1902, vol. II, p.687*). بدأت الأحزاب تتصدع لما لأعضائها من ميول فاسدة وأفاعيل ضد السياسة الحقة ولتمردهم على أى برنامج عام يخدم المصلحة العامة واندفاعهم يخوضون كلٌ فيما يهمه وحده من قضايا. كان الخطأ الأساسى للأحزاب الدائمة يكمن فى منعها قيام أية اتحادات أو جمعيات جديدة وسجنها للآراء ومنعها تطور الأفكار (*Ostrogorski 1902, vol. II, p.637-8*). كان أوستروجورسكى يرى أن الحل يكمن فى العودة إلى الأحزاب المؤقتة "التى يتكون كل منها من مجموعة من المواطنين المعنيين بقضية محددة فحسب" (*Ostrogorski 1902, vol. II, p.658*)؛ مثل تلك الأحزاب سينشأ لغرض محدد يمنع وجود شكل أو نمط دائم ويسمح للمواطنين أن يقيّموا مميزات وخواص كل مسألة على حدة، بدلا من قبول الأمور المجملة المعدة سلفا، التى عادة ما يعوزها الترابط والتماسك. للأحزاب إذن دور تعليمى توعوى لكسب آراء المواطنين حول أية قضية مطروحة، ومن ثم تعود الديموقراطية إلى شكلها المثالى فى بناء الوحدة الاجتماعية حول الإرادة العامة.

كان أوستروجورسكى يعتقد أن "نظام تحالف" الأحزاب الذى اقترحه لعلاج قضايا مؤقتة هو النظام "الأنسب لظروف المجتمع المتشابك ذى الاهتمامات المتعددة"، حيث يتحمس المواطنون لقضايا بعينها فى الوقت الذى يعجزون فيه عن

إدراك هموم ومشكلات المجتمع ككل أو التوحد معها *(Ostrogorski 1902, vol. II, p.681)*، بل إنه اقترح كذلك عددا من الوسائل المؤسسية لتدعيم هذا الأسلوب: بدءا باقتراع تحضيرى تنظمه الدولة لاختيار المرشحين حيث يقوم الجميع بالتصويت وتطرح فيه التبعية الحزبية جانبا، وانتهاء بالتمثيل النسبى للانتخابات نفسها. كما زعم بأن التشريع الذى ينجم عن هذا الاقتراع سيعكس مدى اهتمام الناس بالقضية المطروحة. ومثل من يعتنقون مبادئ التعددية السياسية الحديثة، قال إن المجتمع يضم "أغلبيات وأقليات تتغير عناصرها باستمرار وفقا للظروف"، ولذا فإن وجود أغلبيات طاغية مستبدة أمر غير وارد *(Ostrogorski 1902, vol.II, p.678)*. ولا يمكن، فى هذه الحالة «للقوانين أن تكون قرارات مستبدة تسنها أغلبية مسيطرة، وإنما هى حلول لمشكلات قائمة تضعها أغلبيات تتغير هى نفسها وفقا للإشكاليات أو المسائل المطروحة، ولكنها – على تغيرها – تعكس الحق والصدق الذى لا يمكن بدونه حل تلك الإشكاليات» *(Ostrogorski1902, vol. II, p. 715)*.

لا شك إذن فى أن معركة أوستروجورسكى الحاسمة كانت تدور فى مجال الأفكار ***the habeas animum*** *(Ostrogorski 1902, vol. II, p.728)*. وكان على المنتخبين أن يستعيدوا إرادتهم السياسية ليحكِّموا المنطق، كما كان من الأهمية بمكان هنا إحياء الطبقة السياسية لأن "المساواة فى الحقوق" لن تعوض أبدا "التفاوت الطبيعى بين الناس من حيث العقل أو الشخصية" *(Ostrogorski 1902, vol. II, p.640)*. كان أوستروجورسكى يعتقد أن مشروعه أو تخطيطه سيجتذب أصحاب المبادئ لأن النسق الأخلاقى وإعمال قوة العقل سيمثلان مبادئ الانتخابات وأسسها وليسا مجرد كماليات فيها– على النقيض مما هو فى نظام الأحزاب. إلا أنه اعترف بأن ذلك كان احتمالا لا يمكن التعويل عليه أو الوثوق بحدوثه، بل إن أحدا من معاصريه لم يجد ذلك ممكنا. ورغم أن برايس ***Bryce*** كان يرى فى تحليل أوستروجورسكى عن أمركة النظام البريطانى مبالغة كبيرة، *(preface to Ostrogorski 1902, vol. I, p. xliii)*، فإن معظم المعلقين الآخرين كانوا يظنون أن أوستروجورسكى لم يصل بعد إلى العمق الكافى. وفى مقارنة معبرة،

شـــبه جراهـــام والاس *Graham Wallas* ملاحظـــات أوستروجورســـكى بـــ"مجموعة من الملاحظات عن جنة كوبرنيكوس (الفلكى البولنـــدى القائـــل بـــأن الأرض والكواكب السيارة تدور حول الشمس) أجراها مؤمن، شديد الولـــع بالفلـــك عند البطالمة (وهم من قالوا بأن الأرض هى مركز الكون)- أبداها وهو محـــزون ولكن بضمير مستريح (*Wallas 1908, p.125*). ومن عجب أن المفكر الوحيـــد الذى اهتم اهتماما حقيقيا بالأفكار عجز عن أن يصل بآرائه وأفكاره إلى الأســـماع لأنها كانت تنتمى إلى لغة سياسية، كان معاصروه- ثم معظم المعلقـــين التـــالين-، يرونها تنطوى على مفارقة تاريخية على أفضل تقدير، وغير مترابطة على أســـوأ تقدير، وغير مفهومة فى معظم الأحيان. يرى والاس أن أوستروجورسكى فشل فى استيعاب دروس علم النفس الاجتماعى الجديد، وبالتـــالى كانـــت توقعاتـــه بـــشأن الناخبين غير منطقية بالمرة. ثم أضاف روبـــرت مـــايكلز *Robert Michels* أن أوستروجورسكى أغفل الضرورة التاريخية للتنظـــيم *(Michels 1959 [1915], p.361)*. فـــأوستروجورسكى لم يدرك كيف أن العوامل النفسية والتنظيمية تتحـــد، لا لكى تقلل من شأن النخب ولكن لكى تغير طبيعتها وتمنحها المزيد مـــن القـــوة. وبدلا من العمل على إحياء الديموقراطية، وجد أوستروجورسكى نفســه مـــسخرا لخدمة أغراض من يقولون باستحالتها[1] (*e.g. Mosca 1939 [1923] p. 389*) أو وجد نفسه يقول بأن الديموقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا فى الشكل الذى حـــاول أن ينتقده أو أراد أن يغيره (*e.g. Weber 1994c [1919], p.340*).

---

[1] ) كتاب موسكا الصادر عام (١٩٣٩) هو ترجمة للطبعة الأولى (١٨٩٥) وجزء من الطبعة الثانية (١٩٢٣) لكتابه "*عناصر العلوم السياسية*" Elements of Political Science وقد أعطى - بالخطأ - العنوان الإنجليزى "الطبقة الحاكمة" "The Ruling Class" وكانت الطبعتان الإيطاليتان فى الواقع كتابين مختلفين. أما التواريخ بين الأقواس فهى تواريخ الطبعة التى استخلص منها المرجع.

## مثابرة النخب

كانت الفرضية بأن النظم الديموقراطية تعضد حكم النخب وتسانده ولا تناقضه أو تبطله هي العنصر الثالث في النظرية الديمقراطية الحديثة. لم تكن فكرة أن النخب هي التي تحكم دائما جديدة في حد ذاتها. فهي ترجع إلى بدهية أن الحكام لابد من أن يكونوا أقل عددا من المحكومين، أيا كان شكل الحكومة. الجديد لدى مفكري النخبة الديمقراطية هو رجوعهم إلى السيكولوجية الاجتماعية الجديدة ودور المؤسسات – وبخاصة الأحزاب- في تفسير شكل سلطة النخبة وأسسها وقوتها، وهو أيضا قناعة هؤلاء المفكرين بأن النخب ليست مسئولة عن الناخبين، بل إنها تتلاعب بهم كذلك. هؤلاء المفكرون يختلفون عن المنادين التقليديين بحكم النخبة من أمثال "أورتيجا واي جاسيت" ***Ortega y Gasset*** الذي كان يرى في نمو العوام أو الجماهير نوعا من "طغيان الأغلبية الشعبية"، وهو الطغيان الذي كان يساوي الجميع بالقاعدة العامة الشعبية، التي أحلت البربرية محل الثقافة ***(Ortega Gasset, y 1961[1930], p.13-14)***؛ كانت قناعتهم هي أن النخب مازالت تحكم رغم اختلاف صفاتها ومصادر قوتها.

وفي حين أخذ تحليل العوام السياسات الفرنسية ونظرية الأحزاب في بريطانيا وأمريكا في الاعتبار، أوضحت نظرية النخبة خصائص معينة في الحياة السياسية الإيطالية التي كان من بين روادها الرئيسيين ڤلفريدو پاريتو ***Vilfredo Pareto*** وچايتانو موسكا ***Gaetano Mosca***.

تنازع الرجلان على مدى عملهما حول أيهما صاحب السبق في ابتداع نظرية النخبة، ورغم أن كليهما كان يطمح إلى وضع نظرية "علمية" عن "الاتساق" الاجتماعي ***(Pareto 1916, para.69)*** وعن "القوانين أو النزعات الثابتة التي تحدد التنظيم السياسي في المجتمعات الإنسانية" ***(Mosca 1939[1895], p.6)***؛ ورغم أنهما كانا يشتركان في اللامبالاة بالميتافيزيقا؛ ورغم أنهما استخدما فرضياتهما العلمية لتعرية ادعاءات الديمقراطيين والاشتراكيين على حد سواء؛ رغم ذلك كله كان منهج كليهما ومفهومه عن حكم النخبة مختلفا عن نظيره اختلافا

كبيرا. حفر باريتو اسمه كرجل اقتصاد سياسى مناد بتحرير السوق، وكان يرى أن الليبرالية السياسية والاقتصادية هى النتاج المنطقى للنمط العقلانى للمؤسسات الإنسانية. إلا أنه وجد أن اعتقاده ذاك قد تم تفنيده ودحضه فى تسعينيات القرن التاسع عشر (***Bellamy 1987, ch.2; 1990***). فبدلا من أن ينادى السياسيون الليبراليون بحرية التجارة ومحدودية دور الدولة، مارسوا "الاشتراكية البرجوازية" بإعمال أسلوب الحماية الزائدة واحتكار الدولة لإفادة بعض رجال الصناعة أو الزراعة المؤيدين لها (***Pareto 1974 [1891], pp. 378-9***). أما باريتو فقد أدان الماركسية بوصفها "يوطوبيا"– خيالية– وغير عملية، ولكنه كان فى البداية متعاطفا مع "الاشتراكية الشعبية" بوصفها رد فعل مفهوما ومنطقيا على فساد الحكومة وفشل سياساتها الاقتصادية (***Pareto 1966 [1893], p.70***)؛ ولكن الطبقة البرجوازية لم تتحول إلى الأساليب الليبرالية حتى تسترضى العمال بمزايا اقتصاديات السوق؛ ما حدث هو أنها خذلتهم باللجوء إلى اقتصاديات دولة الرفاهة. وبما أن السوق الحرة بقيت هى النظام الأفضل، فإن تفسير انحراف البرجوازية إلى اقتصاديات دولة الرفاهة لا يرجع إلى التغيُّر فى طبيعة الرأسمالية ولا إلى أخطاء الاقتصاد السياسى الليبرالى، ولكنه يكمن فى الاستحواذ السيكولوجى للأفكار غير المنطقية على عموم الناس، وكذلك فى مقدرة النخبة على استغلال ذلك لكسب المزيد من النفوذ (***Pareto 1902, vol. I, p. 125***). وكان تشريح باريتو الاجتماعى بهذه الصورة يعكس طبيعة السياسة الانتقالية الإيطالية. وعلى العكس تماما منه، كان موسكا محاميا دستوريا ورجل برلمان (***Bellamy 1987, ch.3***)، وكعضو ينتمى إلى الطبقة الليبرالية البرجوازية نفسها التى حاول باريتو أن يحط من قدرها، ظل "موسكا" مقتنعا بالصفات الحضارية لتلك الطبقة كما حاول إحياء مبادئها الأخلاقية ومكانتها. ومثل أوستروجورسكى– الذى كان يشاركه نفس المواقف السياسية والثقافية– كان يرى أن الاضمحلال والفساد ينشآن عن التغيرات الاجتماعية والبنيوية وعلى رأسها اتساع حق الانتخاب، وعدم وضوح الفصل بين السلطات إذا ما أصبحت السلطة التشريعية هى المتسيدة (***Mosca 1985[1884], pp.310-26***). إلا أنه، على عكس

أوستروجورسكى كان يرى أن تلك التطورات تمثل القوانين الاجتماعية، ومن الصعب مقاومتها.

طرح باريتو نظريته أول ما طرحها فى أوائل العقد الأول من القرن العشرين فى كتابه الصادر عام ١٩٠٢ *"النظم الاشتراكية"* ***"Socialist Systems"***، الذى ظهرت فيه نظرية النخبة كبديل للماركسية وكنقد لها وتفسير لما لها من بريق. وحلت مسألة تعاقب النخب وتتابعها محل صراع الطبقات كما حلت الجماهير محل البروليتاريا؛ ودحضت فكرة المستقبل الذى لا سيطرة لأحد عليه؛ لأن النخبة تمارس دورا انتهازيا فى كل النظم، والملكية الخاصة ما هى إلا مصدر واحد فقط للنفوذ والسلطة. ومثل لى بون كان باريتو يرى أن جاذبية الاشتراكية تشبه الإيمان بدين يقول بألفية سعيدة– كلها أمور عاطفية أكثر منها عقلانية. كما كان يرى أن مفاهيم مثل "الإرادة العامة" و"المصلحة العامة" و"السيادة الشعبية" ليست بالمفاهيم الواضحة أو المتماسكة فى حد ذاتها. بل كانت تمنح شرعية زائفة لعملية إحلال نخبة اشتراكية محل نخبة رأسمالية؛ ثم كانت الكتابات التالية – التى كان أبرزها كتاب *"بحث فى علم الاجتماع العام"* ***Treatise of General Sociology*** الصادر عام ١٩١٦ – كانت لتوضح الآليات السيكولوجية- الاجتماعية ذات الصلة.

كان باريتو يرى أن فى نفس كل إنسان عددا من "الرواسب" أو الدوافع النفسية العاطفية الأساسية التى تحركه وتقوده، وهذه يمكن تشكيلها عن طريق أساليب معينة من المجادلات أو المناقشات يسميها "اشتقاقات". ورغم أنه ساق ما يقرب من اثنين وخمسين دافعا، فإنه وضع على رأسها "غريزة التوافق" و"الرغبة فى التكتل". كما تبنى باريتو وجهة نظر ماكيافيللى ***Machiavelli*** فقسم النخب السياسية إلى "ذئاب" و"سباع" بناء على ما يتبناه السياسى من هذين الدافعين. فالأول يعتمد على دهاء من يحكمون ويصلون إلى السلطة بموافقة المحكومين ***(Pareto 1916, para. 889)***؛ أما الثانى فذو اتجاهات محافظة وأكثر ميلا لإعمال القوة ***(Pareto 1916, para. 888)***. هذان النمطان من النخبة السياسية يحصلان على

القوة من تحالفات المجموعات الاقتصادية والاجتماعية شديدة التباين التى تمتلك خصائص كل من المضاربين الأذكياء وأصحاب الدخل المستثمرين. وقد جادل باريتو بأن هناك تعاقبا وتتابعا دوريا للنخبة بناء على- واتفاقا مع- الدورات الاجتماعية / الاقتصادية. وبالتالى فإن الذئاب يخطبون ود المضاربين بمساعدتهم ضمنيا أو جهرا لسلب أموال المستثمرين أصحاب الدخل- سواء كان هؤلاء من صغار المدخرين البرجوازيين أو من كبار حملة الأسهم. فى البداية كان الازدهار المتزايد يستدعى الأخلاقيات التقليدية والسلوك الاستهلاكى؛ إلا أن كلا من الحكومة والشعب كان ليقع فى الديون نتيجة الاستهلاك الزائد على الرصيد الدائن، بينما قلة رأس المال والافتقار إلى الاستثمار المنتج سيدفعان بالاقتصاد إلى الانكماش. وستصبح الحاجة إلى التقييد والادخار ملحة مما يدفع إلى المقدمة بحكومة أخرى من السباع تكون أكثر محافظة، ومدعومة بطبقة "أصحاب الدخل" ممن لديهم دافع حب التكتل فلا يبرح الاقتصاد أن يصيبه الركود، فيرغب الناس عن تقشف السباع وصرامتهم مما يؤدى بالتالى إلى انتعاش الذئاب وأعوانهم من المضاربين من جديد لتبدأ دورة جديدة ***(Pareto 1916, paras. 2053-9, 2223-36)***.

بذلك الوصف، زعم باريتو أنه يشرح ظاهرة عالمية وشرع يضرب أمثلة من التاريخ القديم تحديدا ليؤكد موضوعية نظريته. ورغم ذلك، فإن سوْق الأمثلة من الفكر الإيطالى له أهمية كبرى عند الحديث عن الديمقراطية فى الأبواب الأخيرة من كتابه" *الرسالة*" وفى المقالات المختلفة التى كتبها بعد الحرب؛ وخاصة تلك المقالات التى جمعت فى كتابه *"تحول الديمقراطية"* ***Transformation of Democracy*** ***(Pareto 1980 [1921])***. فقد قال إن إيطاليا كانت تحكمها الديمقراطية البلوتوقراطية. فالديمقراطية البرلمانية تمنح الذئاب من الساسة أداة رائعة لبناء شبكة عميلة من المضاربين. كما كان يرى أن العمال لهم قضية مشتركة تتماشى مع البلوتوقراطيين أو الأثرياء إلى حد ما. فإذا كان العامل يريد رفع أجره والحصول على مزايا اجتماعية فإن صاحب العمل يريد مزايا وإعانات حكومية أكبر، دعما لصناعته. وكلاهما يريد أن يصادر ما لأصحاب الدخل أو مؤجرى الأراضى من قيمة مضافة، وأن يرفع نسبة الضرائب مساندة للدولة الآخذة

فى التوسع. ولكن عند نقطة معينة سوف تتفرق بهم السبل؛ وهنا يخشى باريتو أن يكون للديمقراطية اليد العليا فوق البلوتوقراطية، فقد أدت التبعية أو العمالة السياسية إلى تشجيع الميول الوسطية أو المركزية التى تبدد قوة الدولة وتشتتها صانعة ما كان يعتبره نوعا من الإقطاع الجديد بين البارونات المتحاربين، يتمثل فى الصراع بين العمالة المنظمة وبين الفاشيست. إلا أن عدم الاستقرار الاقتصادى والاجتماعى كان يشجع قوى الطرد المركزية التى تدعو للعودة إلى السلطة. فى البداية كان يتوقع حكما اشتراكيا على غرار النمط البولشفيكى (***Bolshevik***)، ولكنه كان سعيدا بالقدر نفسه أن يرحب بقدوم موسولينى باعتباره يحقق – كما قال– «توقعات العلم الاجتماعى لدىّ ويحقق الكثير مما ورد بمقالاتى» (***Pareto 1975[1922]***). كانت نظرية باريتو– فى الواقع– مجرد استعراض رجعى لتفسيراته المتحاملة على الموقف الإيطالى ولذا نجده يعيد توصيف هذه الأحداث مرة أخرى فى ضوء نظريته، ثم يعيد قراءتها من جديد على خلفية كل أحداث الماضى وكأنها قوانين عامة للسلوك الإنسانى؛ على أنه لم يكن فاشيستيا رغم أنه كان معارضا للديمقراطية. كان يرى أن الدولة ما هى إلا أداة "للسلب" و"الائتلاف" أيا كان من يديرها. ولو امتد به العمر لوجد فى نظام موسولينى حكما "بلوتوقراطيا غوغائيا". كانت مشكلة "باريتو" أنه استبعد إمكانية تحقيق النظام الذى كان يتمناه: ألا وهو نظام اقتصاد السوق الحرة المرتبط بدولة ليبرالية.

انتقد موسكا أيضا السياسات الانتقالية للإدارات الليبرالية قبل وبعد الحرب، ولكن تحليلاته كانت مختلفة تماما، حيث أرجع قوة النخبة وهيمنتها إلى عوامل اجتماعية ومؤسسية تنظيمية أكثر منها إلى عوامل سيكولوچية محضة؛ فالطبقة الحاكمة فى نظره لا تحكم لأنها تمتلك المقومات الشخصية اللازمة للزعامة فى المجتمع فحسب، وإنما أيضا – "وإن كان ذلك أكثر أهمية وأقل ملاحظة– لأن القلة المنظمة التى تتصرف وفقا لتنسيق معين دائما تنتصر على القلة غير المنظمة المجردة من الإرادة والدافع والتصرف المنسق الواحد" (***Mosca 1985 [1884], p.34; 1939[1896], pp.50-53***)، فالمشكلة فى سياسة الاقتراع العام لم تكن النخبوية فى حد ذاتها وإنما فى تفضيل الجماهير نخبة بعينها.

كان موسكا يؤمن بالنموذج المثالى للبرلمان الليبرالى التقليدى المؤلف من نواب متعلمين مستقلين لا تحيُّز لديهم ولا ولاء لهم إلا للحق، قادرون على إدارة مناقشات مستنيرة. وعلى عكس لى بون أنكر موسكا أن البرلمانات تخضع بالضرورة لمنطق العوام، فهى فى رأيه "أبعد كثيرا من كونها مجرد حشد من الناس" أو جمع بلا رابط ؛ بل إنها تضم كثيرين من ذوى الخبرة الطويلة بالشأن العام، وبالتالى فهى محصنة ضد أية خطب بلاغية غير منطقية قد يقع فريسة لها من هم أقل علما" (***Mosca 1939[1896], p.257***). الصعوبة هنا تكمن فى التأكد من أن أمثال هؤلاء ممثلون بالفعل، وبالتالى كان هذا النظام يعتمد على طبقة سياسية بعينها وهى طبقة الأرستقراطيين من أصحاب الأراضى الذين كانوا من وجهة نظره يمتلكون الخصائص العقلية والفكرية لإدارة دولة حديثة، ولديهم فوق ذلك الاستقلال الاقتصادى الكافى الذى يتيح لهم أن يهبوا أنفسهم للخدمة العامة بدافع من الواجب الوطنى وليس التكسب المالى (***Mosca 1939[1896], p.144***). وبدرجة من السذاجة، كان يفترض أن تلك الطبقة ليس لها مصالح طائفية قد تتصادم مع مصالح السواد الأعظم من الشعب. ورغم ذلك كان يراها طبقة فى سبيلها إلى الزوال، وينظر إلى الطبقات المهنية المتوسطة باعتبارها البديل الأجدر. كان ذلك هو الدور الذى تبناه هو شخصيا، حين جمع ما بين المستقبل الأكاديمى والمستقبل السياسى كنائب فى البرلمان من عام ١٩٠٩ إلى ١٩١٩، ثم كسيناتور فيما بعد بما فى ذلك عندما عمل وكيلا لوزارة المستعمرات من ١٩١٤ إلى ١٩١٦. ومع ذلك كان على وعى كامل بأن نظراءه من السياسيين لا يؤمنون بمثالياته الرفيعة (***Mosca 1939[1896], pp.269-70***). ولذا كان هدفه هو أن يحدد أسباب النوعية الهزيلة للنخبة المعاصرة وأن يجد علاجا يمكن أن يدفعهم إلى التصرف بأساليب أفضل من وجهة نظره.

كما كان موسكا يعتقد أن إحدى العقبات الرئيسية أمام الإصلاح تنبع من المفاهيم الخاطئة عن طبيعة الديمقراطية. قال إن النخب لا تستطيع أن تحكم بالقوة وحدها؛ فهى تحتاج إلى الشرعية الأخلاقية التى تتيحها "صيغة سياسية" مثل الحق الإلهى للملوك أو السيادة الشعبية، للحصول على التعاون الطوعى من المحكومين

(*Mosca 1939[1896], p.70-72*). مثل تلك الصيغ لا يتطلب أى أساس "علمى" وكل المطلوب هو أن تكون مقبولة. ولكن، على العكس من پاريتو، كان موسكا يرى أن جذور هذا القبول اجتماعية أكثر منها سيكولوچية. فالصيغ لابد من أن تكون متفقة مع الإطار الاجتماعى الذى تُوَظف بداخله، لا أن تُعدل هى اجتماعيا. ربما تُطبق أكثر من صيغة فى مجتمع ما ولكن لا يمكن تطبيق كل الصيغ فى آن. فى المجتمع الجماهيرى يصبح للديمقراطية والاشتراكية رونق كبير بما أن المفهومين يقدمان فكرة وجود حكومة من الشعب ومن أجل الشعب. كان موسكا يأمل فى إضعاف جاذبية الديمقراطية والاشتراكية لمثقفى البرجوازية على وجه الخصوص بتقديم تحليل لا يعتريه الشك لهذين النظامين "الميتافيزيقيين"، تحليل يكشف كيف يسهمان فى تقوية شوكة النخبة بدلا من الحد منها (*Mosca 1939[1896], p.325-8*).

لقد لاحظ "موسكا" كيف أنه فى ديمقراطية العوام لا ينتخب الناس النائب طواعية، وإنما النائب هو الذى يجعلهم ينتخبونه بتأثيره فيهم (*Mosca, 1958[1884], p.275; 1939[1896], p.154*) لقد. فلدى الاقتراع العام يصبح العامل الأساسى الداعم لحكم النخبة هو تفوُق قلة منظمة على جمهرة من الأفراد المنعزلين عن بعضهم بعضًا؛ فالمقترعون فى الانتخابات ليس لهم أن يختاروا المرشح الذى يريدونه من بينهم أو أن يختاروا السياسات التى يرغبون تحقيقها– وفى الاقتراع العام تصبح الجهود الفردية غير كافية للحصول على الدعم أو للوصول إلى المنبر؛ لذا فإن الأچندة السياسية بما فى ذلك أسماء المرشحين، كانت تضعها المجموعات التى تمتلك قدرة تنظيمية: وخاصة الأحزاب والهيئات السياسية الأخرى بالإضافة إلى الأفراد ذوى النفوذ وخاصة شديدى الثراء (من أسماهم موسكا كبار المنتخبين) والحكومات القوية ومرشحيها (*Mosca 1939[1896] p.155*). وبدلا من أن تقيِّد الديمقراطية الشعبية المجموعات القوية صاحبة المصلحة، كانت تحابيها وتساندها. وكانت النتيجة نظاما سياسيا تابعا مهتما بالمتاجرة بالمصالح وليس بتدبر الصالح العام بغير تحيُّز. بات النجاح السياسى

يتطلب "الخسة الأخلاقية وغياب العدل والدهاء والخداع" وليس "استقلالية الشخصية والشجاعة والنزاهة" (***Mosca 1958[1884], p.284***).

في البداية كان موسكا يعتقد أن أفضل الطرق للحد من تلك السقطات هي الحد من الديمقراطية نفسها، لدرجة أنه عارض في عام ١٩١٢ امتداد حق الانتخاب إلى جميع الرجال والنساء الراشدين، واقترح أن يعَيِّن الملك أعضاء مجلس الشيوخ والمجلس التنفيذى لإضعاف الهيئة التشريعية؛ إلا أنه أدرك مع الأسف أن تلك الإجراءات ما كانت لتحظى بدعم الكثيرين، وبالتالى فكر فى كيفية أن تقيد الديمقراطية نفسها بنفسها، ونبعت هذه الإمكانية من نظريته عن "الدفاع القضائى"، التى بدأها منذ الطبعة الأولى من كتابه *"عناصر العلوم السياسية"* ***Elements of Political Sciences*** فى ١٨٩٦. "الدفاع القضائى" يتألف من أساليب ترفع من شأن "الجانب الأخلاقى" المتعلق بالمصالح الأنانية للناس وبالتالى احترامهم لحكم القانون (***Mosca 1939[1896], p.126***). هذا التهذيب "ينشأ من الكبح المتبادل للأفراد" وهو ما يجعل الناس "أفضل، لا من خلال تحطيم غرائزهم الشريرة وإنما من خلال تعويدهم على تشذيبها وترويضها" (***Mosca 1939[1896], p. 127***). كما كان موسكا يرى أن الطبقة الحاكمة لا تقتصر على الحكام فحسب، وإنما تتعداهم إلى كل ذوى القدرة والنشاط السياسى، وأن الشكل الفعال للدفاع القضائى لا يضع الضوابط والتوازنات بين الطبقتين الحاكمة والمحكومة فحسب وإنما- وهذا هو الأهم - بين المستويات المختلفة والأقسام المتعددة للطبقة الحاكمة نفسها. هذا النظام يتضمن ما هو أكثر من وضع قيود قانونية دستورية؛ فلابد من توزع السلطة الاجتماعية والسياسية لكى لا تحتكرها مجموعة واحدة. فأهم مطلب من النظام السياسى (وهو المطلب العملى الوحيد) - كما قال- هو "أن يكون لكافة القيم الاجتماعية نصيب فيه، وأن يجد مكانا لكل من يمتلكون الخصال أو الصفات التى تحدد مدى الهيبة أو التأثير الذى سيكون لفرد أو لطبقة ما" (***Mosca 1939[1896], p.258***). ومن أجل الحفاظ على الحرية وحصول كل القادرين على إنجاز المهام المطلوبة فى مختلف المجالات على نصيب من الحكم، ينبغى ألا يكون لمبدأ سياسى واحد أو لطبقة واحدة أن تتحكم

فى كل مصادر السيادة أو التأثير أو أن تسيطر عليها. كان يرى أن هذا الجدل لصالح التعددية هو الذى يقدم الأساس المنطقى ليس لفصل الكنيسة عن الدولة فحسب، وإنما كذلك للفصل بين السياسة والاقتصاد وبين البيروقراطية والحكومة فى داخل الدولة، بالإضافة إلى كونه معيارا للامركزية.

كانت الديمقراطية الخالصة أو المثالية تذهب إلى تجاهل الحاجة إلى "الدفاع القضائى" مُركِّزة كل القوة والسطوة فى يد نخبة مختارة عن طريق الوسيلة الوحيدة الموجودة ألا وهى السيادة الشعبية، كما انتقد الاشتراكية بوصفها تؤدى إلى هذا الوضع بالتحديد. كان يعتقد أن من الطبيعى أن يرى الناس أن الديمقراطية وحدها لا تؤدى إلى المساواة السياسية ولا بد من وجود مساواة اقتصادية من خلال الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج، إلا أن ذلك يمكن أن يؤدى إلى الاستبداد. فهو يجعل النخبة الحزبية محتكرة للسلطة السياسية والاقتصادية (بالإضافة إلى القوة الأيديولوچية والعسكرية) (***Mosca 1939[1896], p.144***). إلا أنه فى نظام اجتماعى تتعدد فيه مصادر التأثير، يمكن إعادة تعريف الديمقراطية باعتبارها آلية تدعم "الكبح المتبادل". كانت الوسيلة هى الحصول على مزيج من طبقات اجتماعية ومستويات سياسية مختلفة مع تحسين مستوى النواب. وفى حين كانت الديمقراطية "الخالصة" تفترض أن يحكم كل من يحصل على دعم الأغلبية، كان من رأيه أن تتوافق الإجراءات الديمقراطية مع النظم الانتخابية سواء لمجلس الشيوخ أو للمجلس الأدنى منه. ومع وجود حكومة محلية قوية، يمكن لهذه الآليات أن توازِن بين قوة السلطة التنفيذية وبين قوة مجلس النواب؛ وقام بوضع هذه الفرضية فى الطبعة الثانية من كتابه *"عناصر العلوم السياسية"* ***Elements of Political Sciences*** عام ١٩٢٣، وهو العام الذى تلى زحف موسولينى على روما، كما قال إن المؤسسات الاجتماعية والسياسية لابد من أن تكون مصممة بحيث تُؤمن التوازن بين الميول "الأرستقراطية" و"الديمقراطية" فى داخل المجتمع بما يخلق طبقة حاكمة منفتحة على الطبقات الأدنى، وقادرة، فى الوقت نفسه، على أن تؤمن نفسها وأن تستمر. وعلى الحكومة بالمثل أن تجمع ما بين "المبادئ" "الليبرالية" و"الأوتوقراطية" لتوجد حكما مؤثرا قويا ومحدودا فى آن. أما الخطر الماثل فيكمن

فى المزج ما بين الميول الديمقراطية والمبادئ الأوتوقراطية وهو ما يتيح للزعيم المنتخب شعبيا سلطة مطلقة.

بذلك انتقل موسكا من كونه ناقدا لديمقراطية العوام إلى مدافع عن الديمقراطية الليبرالية ضد الديمقراطية الاشتراكية، وكان إلى حد ما هاديا ومرشدا للمنادين بالتعددية من معاصريه وسبّاقا إلى نظريات النخبة الديمقراطية، ولكن انتهى به الحال إلى التخوف والتشاؤم من إمكانية ممارسة التعددية بالأسلوب الذى يحد من الأخطار السلبية للديمقراطية. وأدرك أن الآليات التى وضعها "للدفاع القضائى" لن تعمل سوى فى ظروف اجتماعية مواتية، كما كان على نحو خاص يعتقد أن من الضرورى وجود طبقة متوسطة كبيرة بما يكفى تستطيع أن تراقب كلا من العوام والأغنياء على وجه سواء، كما تستطيع أن توفر مسئولين على درجة من القوة والتنافس يراقب كل منهم الآخر؛ بيد أن هذا التدرج سرعان ما بعثرته الحرب العالمية الأولى وقضى عليه الكساد الاقتصادى الذى تلاها. وبذلك وقع العوام تحت رحمة الطبقة البلوتوقراطية والزعماء الدهماويين. وباعتباره خصما للفاشية كان موسكا يرى فى موسولينى مثالا للديمقراطية الأوتوقراطية.

## الأوتوقراطية الديمقراطية أو ديمقراطية النخبة التنافسية

كان مأزق موسكا يكمن فى أن النقد المعاصر له عن ديمقراطية العوام جعل من ديمقراطية حكم الفرد أمرا حتميا. ولكى يتم الدفاع عن الديمقراطية بالأسلوب الذى أرساه علم السياسة الجديد، كان لابد من اعتبار تزلف النخبة للعوام وخطب ودهم فضائل وليست أخطاء معيبة. تتبدى هذه الإشكالية فى التناقض ما بين الكتابات السياسية لروبرت مايكلز ***Robert Michels*** وماكس فيبر ***Max Weber***، وكلاهما أسهم إسهاما فذا فى مزج العناصر الثلاث لنظرية ديمقراطية العوام المشروحة عاليه: النظرة إلى العوام باعتبارهم جمهرة لا منطق ولا فكر لديها، والفكرة بأن الأحزاب ما هى إلا أدوات انتخابية، ونظرية النخب؛ وكان ذلك فى ضوء انضمام ألمانيا إلى إيطاليا وفرنسا وبريطانيا وأمريكا كخلفية لاستنتاجاتهم. ورغم وحدوية

النقاط التى رجعا إليها ورغم تبادلهما التأثير والتأثر، فإنهما اختلفا حول ما إذا كانت الديمقراطية فلسفة عقيمة أو أنه ينبغى إعادة التفكير فيها جذريا، ومرة أخرى فإن تلك الاختلافات لا تعكس المواقف الأيديولوچية المتعارضة فحسب، وإنما تؤكد كذلك كيف أن المناهج العلمية والسيكولوچية أتاحت مجالا أضيق لإعادة النظر فى الديمقراطية عما أتاحته التحليلات التاريخية والمؤسسية.

كان مايكلز، على عكس المفكرين السابق ذكرهم، قد بدأ كعالم اجتماع ومنادٍ بالديمقراطية. وكناشط نقابى فى ألمانيا، كان شديد الانتقاد لانشغال الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى "بالمؤسسة فى حد ذاتها" وميل زعمائه للتعامل معه باعتباره أداة لتأمين أوضاعهم ومناصبهم أكثر منه لدعم القضية الثورية. إلا أنه كان يرجع ذلك إلى الظروف السائدة فى ألمانيا وبخاصة تخوف الحزب من أن يُحل، ومن الثقافة الألمانية العسكرية والبيروقراطية، ولم ييأس من إمكانية جعل الحزب راديكاليا. أما تحوله إلى نظرية النخبة فحدث بعد عام ١٩٠٧ عندما رُفضت إقامته فى ألمانيا لما له من ميول اشتراكية، وساعده ڤيبر على الحصول على وظيفة فى تورين. كان موسكا قد انتقل إلى هناك قبل ذلك بأربعة أعوام ليمارس تأثيرا كبيرا فى زميله الجديد، وأصبح مايكلز يجد فى أخطاء الديمقراطية الاجتماعية الألمانية ومثالبها مثلا حيا على عملية عالمية أوسع نطاقا لتعاقب النخب وميل المنظمات إلى دعم الأوليجاركية أو حكم القلة (***Beetham 1977a***).

وفى كشفه عن هذه الفرضية فى دراسته الكلاسيكية *"الأحزاب السياسية"* ***Political Parties*** (الصادرة عام ١٩١١ ترجمت إلى الإنجليزية لأول مرة فى عام ١٩١٥)، انطلق مايكلز من جوانب متعددة من النظريات التى تناولناها بالشرح حتى الآن ثم قام بإعادة تركيبها وصوغها (***Beetham 1981, p. 82***). فقد أخذ من پاريتو جدلية أن المعتقدات تعكس "عواطف" أساسية معينة. وأغفل إيمانه السابق بقوة الجدل المنطقى لصالح القضية الاشتراكية، كما أغفل النظرة الماركسية بأن الأيديولوچيات والنظم السياسية يمكن إرجاعها إلى تغيرات فى البنية الاقتصادية. وبدلا من ذلك ركز على أساسيات السلوك الإنسانى الثابتة- من وجهة

نظره- فى كل زمان ومكان. إلا أنه عاد إلى سيجل وتارد ولى بون (الذى نشر الطبعة الفرنسية من كتابه) مجادلا بأن تلك الصفات السيكولوچية تعكس الاختلافات بين العامة وزعمائهم، حيث إن العامة يتحركون كجمهرة واحدة فى حين يستطيع الزعماء استمالتهم والتأثير عليهم من خلال طلاقة اللسان والقوة والجرأة فى إبداء الرأى (*Michels 1959 [1915], pp.24-25*). كما أخذ مايكلز من موسكا الفرضية بأن تنظيم الحزب كان يدعم نمو نخبة قادرة على إدارته. وقد عبر عن ذلك بمنتهى القوة والصراحة بقوله: "من يقول تنظيم إنما يقول أوليجاركية" (*Michels 1959 [1911], pp.401 32*)، ولكن التنظيم كان أمرا حتميا. كما أن ڤيبر قد شجع مايكلز أن يقرأ ما كتبه برايس عن "آلية" السياسة الأمريكية (*Scaff 1981, p.1279*) وهو المصدر الذى ألحقه بمجلدات أوستروجورسكى. طوَّر مايكلز بعض آراء ڤيبر عن البيروقراطية، حيث قال إن هناك مجموعات كبيرة من البشر تحتاج إلى التنظيم إذا ما أرادت أن تنسق جهودها ونشاطاتها، وخاصة عندما تقوم بمهام المجتمعات الحديثة التى تعتمد على تقسيم العمل؛ إلا أن إدارة أى تنظيم كانت فى حد ذاتها مهمة متخصصة تحتاج إلى خبرة فنية لفصل الزعماء عن العامة. كانت التنظيمات أيضا تعزز النزعة المحافظة كما تعزز الميل العام لوجود مجموعات جديدة تتشبه بالنخبة الموجودة بالفعل وتجددها بدلا من أن تحل محلها. وبينما تخوف پاريتو وموسكا من أن تقوم النخبة الثورية باقتلاع الطبقة البرجوازية، جادل مايكلز بأن الأوليجاركية الثورية كانت تنطوى على تناقض لأنها تنشأ عن تنظيم، لابد وأنه يبعد الزعماء عن مبادئهم الاشتراكية.

أصبح مايكلز يرى فى الديمقراطية وهما زائفا وعبثا عقيما. وقد دعمت العناصر التنظيمية والسيكولوچية فى كتاباته بعضها بعضا. ومهما كان الزعماء مثاليين سيجدون أنفسهم عاجزين عن التغلب على "الحاجة الملحة لدى العامة للخضوع خضوعا تاما" لشخص بارز (*Michels 1959[1911]p.67*) وعلى الطريقة التى تتولد بها القوة والسلطة من السلطة (*Michels 1959[1911], pp.205-9*). فلا الأوليجاركية ولا خضوع العامة أمور يمكن تجنبها - "إن تكَوُّن الأوليجاركية فى داخل الأشكال الديمقراطية المختلفة هو نتاج

ضرورة عضوية؛ فعدم نضج العامة ليس بالظاهرة العابرة التى يمكن أن تختفى مع التطور الديمقراطى.... بل إنها تنشأ عن الطبيعة الجوهرية للعامة، لأن العامة فى حد ذاتهم يتميزون بالفوضوية واللانظام وهم- بالتالى- يحتاجون إلى التخصص وتقسيم العمل كما يحتاجون إلى التوجيه (***Michels1959[1911],pp.402,404***).

وفى كتابه *"الأحزاب السياسية"* تمنى مايكلز أن يظل من يكافحون لإرساء النموذج المثالى للديمقراطية- الذين سيفشلون لا محالة - يدعمون النخب وسيطرتها حيث إن "المهمة الجليلة" للتربية الاجتماعية هى "رفع المستوى الفكرى للجماهير" ليتمكنوا - فى حدود المتاح، من مناهضة الميول الأوليجاركية لحركة الطبقة العاملة (***Michels 1959[1911], p.407***). ورغم ذلك وجد مايكلز فى النهاية أنه من المستحيل أن يتبع خطوات موسكا فى إعادة التفكير بأن الديمقراطية يمكن أن تكون آلية لاختيار النخب ومراقبتها، وبقى مخلصا لماضيه الثورى بأن الديمقراطية لا تكون ديمقراطية حقا إلا إذا كانت هناك مشاركة فعلية فى الحكم بشكل جذرى؛ كذلك فإن بقايا آرائه المنحازة لليسار، تفسر بدرجة ما مبالغته فى تقدير مقدرة النخب على استيعاب الدخلاء وكذا افتراضه بأن التنظيم لابد من أن يفرز نتائج محافظة (***Michels 1959[1911], pp.304-7***). كان انهيار النظام القديم مع الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة البولشفية فى ١٩١٧ كانا ليفجرا هذين الاعتقادين، حيث استنبط لينين وجرامشى استنتاجات مختلفة تماما مما كتب عن النخب ليخرجا بأن التنظيم وقيادة النخبة كانا أمرين حاسمين فى نجاح أى حزب ثورى (***Lenin 1963[1902]; Gramsci 1977, pp1733-4; Bellamy and Schecter 1993, pp.132-3***)؛ وبالطبع لم يكن مايكلز يتوقع مثل هذه التطورات وإن كان باريتو قد اعترف باحتمال حدوثها لو أن الظروف الاجتماعية أدت ألا يتم إحلال النخبة إلا من خلال عمل ثورى (***Pareto 1902, pp. 34-41***). ولو نحينا الانحيازات المتطرفة جانبا، سنجد أن ما كبح تفكره فى مثل هذه السيناريوهات باعتبارها احتمالات منطقية، هو الصفات السيكولوچية التى ألصقها بكل من الجماهير والزعماء، حيث اعتقد أن شعور الزعماء بتفوقهم ورغبتهم فى السيطرة لم يكن وليد العوامل التنظيمية فحسب، وإنما وليد خضوع

الجماهير وقابليتهم للتلاعب بعــواطفهم (*Michels 1959 [1911], pp. 205-14*)، فدور الجماهير لا ينفصل عن دور النخبة المسيطرة عليهم. وفى اعتقاده كــذلك أن الزعيم الكاريزمى وحده هو الذى يستطيع أن يتجاوز نزعة المحافظــة التنظيميــة ويقوم بتعبئة الجماهير؛ وهكذا انتهى بمــايكلز المــآل إلـــى مــساندة موسـوليني (*Michels 1927*). كما حولت نظرية النخبة انتقادات مايكلز الاشتراكية إلى جدل لصالح الفاشية داعما إياها باعتبارها ضرورة "علمية" (*Beetham 1977b*).

كان ڤيبر قد شجع مايكلز على دراسة الأحزاب الديمقراطية (*Scaff 1981; Mommsen 1989, ch. 6*). ورغم أن ڤيبر كان يشاركه الكثير من تحامله على الجماهير، فإن تقييمه للدور الذى تقوم به النخــب والتنظيمــات للــسيطرة علـــى الجماهير كان مختلفا اختلافا تاما. ومثل تحليل مايكلز، يمكن النظر إلـــى تحليلــه باعتباره تركيبة من النظريات السابق شرحها (*Beetham 1987*). ولكنـــه علـــى العكس منه لم يكن ديمقراطيا ضل طريقه. كان جل اهتمامه ينحصر فـــى قــضية السلطة وكيفية تشريعها والسيطرة عليها واستخدامها الاستخدام المؤثر. فى الوقـــت نفسه كان يرى فى تحليلات مايكلز السيكولوجية دلالات غير اجتماعية، حيث حوّل ڤيبر اهتمامه إلى العوامل التنظيمية الصادرة عــن المجتمــع. قــد يُعــزى هــذان الاختلافان إلى رغبة ڤيبر فى الإتيـــان بأســباب علميـــة خالــصة منزهـــة عـــن الافتراضات الأيديولوجية للباحث (*Scaff 1981, pp.1275-8*)، بيــد أنـــه مـــن الخطأ الاستدلال من انتقادات مايكلز هذه أنه كان يهدف إلى فكر "مجرد من القيمة" أو فكر وصفى محض عن ديمقراطية العوام، لمجرد التمييز بين القيمة والوصـــف. قد تكون القيم مسألة اختيار شخصى أكثر منها حقائق، ولكن احتمال تحققهـــا قـــد يحتاج إلى قياس تجريبى. كان موضع اهتمام ڤيبر الخاص هو "النموذج الإنـــسانى" الذى أفرزته مجموعة علاقات اجتماعية معينـــة (*Weber 1949[1917], p.27*) وكان يرى فى حكم النخبة وديمقراطية الجماهير أمرين حتميين، ولذا ركز اهتمامه على أشكال الزعامة التى قد تنتج عن التنظيمات الديمقراطية المختلفــة للجمـــاهير (*Bellamy 1992, pp.194-216*).

كان ڤيبر يشارك لى بون الرأى بأن العوام أحد مظاهر المجتمعات الحديثة والمساواة الاجتماعية التى أفرزها انتشار الأسواق والتصنيع والبيروقراطية (***Beetham 1985, pp. 103-5; Weber 1978a, pp.983-4***)، حتى ألمانيا الأوتوقراطية أصبحت دولة جماهير، تستجيب لاهتمامات الجماهير الاجتماعية وللرفاهة وكذلك للحاجة إلى الجيوش الكبرى. كما شجب وانتقد بشدة حق الاقتراع البروسى ذا الطبقات الاجتماعية الثلاث، ليس باعتباره أمرا غير منطقى لا سند له من الناحية الاجتماعية فقط، بل من الناحية السياسية كذلك حيث إن مؤسسات الدولة الحديثة تفترض مسبقا المساواة فى الشأن الوظيفى- لا سيما فى الخدمة العسكرية؛ وقد وجد فى المساواة السياسية ضرورة تمنح ثقلا مقابلا للامساواة الاجتماعية التى سببها اقتصاد السوق، كما أنها تمثل مصدرا للوحدة الوطنية (***Weber 1994a [1917], pp.87, 103-6***). إلا أن ڤيبر كان يشارك لى بون الرأى بأن العامة يعوزهم التفكير السليم وإعمال العقل وبالتالى فهم عاجزون عن الفعل الاجتماعى (***Baehr 1990; Weber 1978b [1918], pp.1459-60***). ثم إن العامة ليسوا طبقة اجتماعية وإنما هى حالة كثيرين من أعضاء المجتمعات الحديثة. فالعوام- فى إعمالهم العاطفة وفى سعيهم لتقليد الغير وفى انحصار اهتمامهم بالأمور قصيرة المدى- يتسمون بالسلبية ما لم يحركهم دافع أو مؤثر خارجى. ولذا فإنهم يقعون تحت سيطرة ووطأة الزعماء الديماجوجيين والقادة الذين يستخدمون الشعارات الرنانة والوعود البراقة والخطب الواعدة. كانت نظرية النخبة و"قانون العدد الضئيل"، وهى النظرية التى وافق عليها ڤيبر، تدعم ذلك الميل إلى اتباع الزعماء الديماجوجيين. إلا أنه، على عكس الكثيرين من المفكرين الذين تناولناهم بالدراسة حتى الآن، لم يكن يرى أن تلك الميول مدمرة للديمقراطية بالضرورة مادامت مرتبطة بأشكال معينة من التنظيم الحزبى. كان يرى أن حكم الدهماء و"ديمقراطية الشوارع" هما "نتاج الجماهير غير المنظمة"، "يقوَى وجودهما فى دول البرلمانات الضعيفة أو التى ليس لها مصداقية سياسية أو بعبارة أخرى فى الدول التى تفتقر إلى *الأحزاب المنظمة بشكل معقول*" (***Weber 1978b [1918], p.1460***). ولذا فمن شأن التنظيمات الحزبية أن تيسر الديمقراطية لا أن تقوِّض دعائمها.

فى سعيه لإثبات هذه الفرضية، شرع ڤيبر ينتقد نظرية أوستروجورسكى، ففى عصر الجماهير، تصير سياسة الآلة أمرا حتميا ***(Weber 1994c [1919] pp. 318-22, 338-348)***، حيث لم تعد لدى الأفراد الموارد الكافية لشن الحملات الانتخابية. ظهرت الحاجة إلى محترفين لجمع النقود والدعم المالى والإدارى المطلوب للانتخابات الجماهيرية. وكان من تداعيات نمو الأحزاب أن نظمت العامة، وقيدت نوازعهم الغوغائية. كما كان للأحزاب أيضا مهمة إثراء مواصفات الزعيم السياسى وميوله السياسية بشكل أساسى وليس تأثيره فى الناس فحسب. واتفق ڤيبر مع أوستروجورسكى فى الرأى بأن الحملات الانتخابية الحديثة أصبحت تحتاج إلى مهارات سياسية مختلفة تماما عن مهارات وأساليب القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر؛ فالسياسة والعاملون بالأحزاب أصبحوا - كما قال أوستروجورسكى - "يتعيشون على" السياسة بدلا من أن "يعيشوا من أجلها". فرؤساء الأحزاب أصبحوا يضعون النجاح فى الانتخابات فوق المبادئ، والدعاية المؤثرة وحملات التمويل فوق الحجة والبرهان، بينما أصبح على زعماء الأحزاب أن يمتلكوا قدرا من الكاريزمية والقدرة على إسعاد الجماهير بدلا من أن يعملوا باستقلالية ومن أجل الصالح العام ***(Weber 1978b [1918], pp. 1450, 1459; Weber 1994c [1919], pp.342-343)***. كما لاحظ أيضا كيف أن السياسة الجديدة أعطت العامة قدرة على التأثير غير المباشر فى صنع القرار لضمان أن تكون رغباتهم ومصالحهم فى الحسبان. ومثل موسكا، رأى ڤيبر أن العوام، بسبب سلبيتهم وافتقارهم إلى النظام، يصبحون أدوات فى أيدى السياسيين وليس العكس. ولكن ينبغى على الأحزاب أن تراعى مصالح الجماهير لكى تحصل على تأييدها، فقد لا يعرف العوام أفضل السياسات الاقتصادية للبلاد ولكنهم يستطيعون أن يستشعروا الآثار السلبية للسياسات الخاطئة ولديهم القدرة على رفض الحكومات الضعيفة العاجزة ***(Weber 1978b [1918], pp. 1456-7)***. وعليه، فإنه يتَعَيَّن على الزعيم أن يكون إيجابيا شديد البأس بالإضافة إلى ما يكون لديه من كاريزما.

أما النقطة الحاسمة المهمة فى أفكار ڤيبر فهى ضرورة وجود منافسة بين الأحزاب. وبما أنه كان منشغلا بالسيطرة وإحكام القبضة على المحكومين أكثر من انشغاله بالديمقراطية فى حد ذاتها، كان يريد أن يؤكد أن هناك مصادر أخرى متوازية للسلطة، وكما أن الكفاءة ومنع الاحتكار فى النظم الاقتصادية تعتمد على المنافسة فى السوق بين الشركات ومالكيها ومديريها، كذلك يتطلب النظام السياسى منافسة انتخابية بين الأحزاب لضمان وصول الساسة ذوى القدرة والكفاءة والكاريزما وحدهم إلى القمة (***Weber 1978a, p.288***). ورغم أن ڤيبر لم يذكر نظريات موسكا أبدا ولم ينوّه إليها- على افتراض أنه قد سمع بها أساسا، إلا بطريق غير مباشر من خلال مايكلز- فقد شاركه النظرة الإيطالية للديمقراطية باعتبارها نظاما للضبط والتوازنات. كان يرى مثلا أن عضو البرلمان فى العادة مجرد شخص يجلس فى ردهة المجلس ليقابل الجماهير، إلا أنه كان يرى فى البرلمان- وخاصة نظام اللجان- قدرة على السماح للزعماء وللإدارة على تبرير سياساتهم من خلال النقاش والجدل كابحين جماح السلطة التنفيذية أثناء قيامهم بذلك (***Weber 1978b [1918], pp.1452-3; Weber 1994c[1919], p.343***). ومثله، كان يرى أن النظام السياسى فى حد ذاته كفيل بإحداث التوازن مع الاقتصاد والبيروقراطية؛ وأن خطر الاشتراكية كان يتمثل فى احتكار الحزب للسلطة الاقتصادية والبيروقراطية (***Weber 1994b [1918]***).

كان ارتباط ڤيبر بالسياسة الألمانية المعاصرة يسرى فى تحليلاته، والحقيقة أن الكثير من أفكاره انبثق من مناقشته عن "البرلمان والحكومة فى ألمانيا التى أعيد بناؤها" (***Weber 1978b [1918]***). ولم تكن مقارنته بين الزعماء الألمان ونظرائهم البريطانيين أثناء الحرب العالمية الأولى فى صالح الألمان؛ إذ أرجع عدم النضج السياسى للطبقة المتوسطة الألمانية وبيروقراطية الدولة المبالغ فيها وتحويل الاقتصاد الألمانى إلى تكتلات وتدخلات العوام بشكل أشبه بالغوغائية، أرجع ذلك كله إلى غياب التنافس الانتخابى الحقيقى على السلطة تحت حكم القيصر أو إلى غياب التدقيق التنفيذى فى صحة الأصوات الانتخابية فى البرلمان. فكما يقول: "فى ألمانيا لدينا **ديماجوجية** وضغوط من الدهماء **دون إعمال الديموقراطية**، أو بالأحرى

بسبب **غياب** الديموقراطية المنظمة" (***Weber 1978b [1918], p.1451***). إلا أن بعض المفكرين وجدوا أن فرضياته ونظرياته عن الزعامة قد مهدت الطريق بدون وعى منه لاستيلاء هتلر ديموقراطيا على السلطة مساويا إياه بـكارل شميت ***Carl Schmitt*** فى ذلك وفى جوانب أخرى (***Mommsen 1976, ch. 10***). كذلك فإن ڤيبر لم يشارك شميت فى تشدد موقفه ومعاداته للبرلمانية (***Schmitt 1976; 1985; Bellamy 2000, ch.4***). ورغم أنه كان يعتبر فضائل الديموقراطية الليبرالية، كعمليات صنع القرار على نحو عقلانى ومسئول، مجرد ممارسات تاريخية طارئة يستحيل أن يحققها العوام، كان هدفه هو تهيئة البيئة التى تجعل النخبة تتبنى هذه الأساليب بحيث تفيد منها الجماهير بوجه عام. فالزعامة فى نظره تتضمن "الشعور بالمسئولية والانتماء إلى الكل" بالإضافة إلى الكاريزما و"العاطفة" و"القدرة على الإقناع" (***Weber 1994c[1919], pp.352-3, 357-68***). وقد نزع- فى تنقيحه للديموقراطية والليبرالية- عن كليهما أية قيمة واقعية جوهرية إذ كان من رأيه أن الديموقراطية لا تدعم صياغة الشعب للمصلحة العامة أو تمسكه بها، وإنما تمنح النخبة المتنافسة على دعم العوام آلية للتأثير فيهم، ومن خلال تنافسهم للحصول على ذلك يراقب كل منهم الآخرين مما يؤدى بالعوام إلى أن يختاروا الزعماء السياسيين الأفضل. وفى منح العوام القدرة على خلع الحكام المخفقين فإن المنافسة الانتخابية تؤكد استجابتهم- ولو بطريقة غير مباشرة- لمصالح المحكومين. لم تعد الليبرالية مهتمة بالمساواة بين الأفراد فى الحقوق قدر ما تهتم بذلك القيادة المسئولة التى ترشد، ولا تطغى على، الإدارة الكفء وإعمال القانون.

## الخلاصة

كان لابد من أن تقلب النظرة المختلفة إلى الديمقراطية، والتى بلغت أوجها فى فكر ڤيبر، كل أولويات النظرية الديمقراطية الكلاسيكية رأسا على عقب؛ محولة بذلك العملية الديمقراطية من وسيلة يسيطر بها المحكوم على الحاكم إلى آلية لإضفاء الشرعية على سيطرة الحاكم على المحكوم مع تحسين نوعية هذه السيطرة. وكما رأينا فقد كان الفيصل والعنصر الأساسى هنا هو المنافسة الانتخابية بين النخب للفوز بالحق فى الحكم. واستشهادا بإعادة التعريف المأثور الذى قدمه "چوزيف شومپيتر" ***Joseph Schumpeter*** فإن الديمقراطية أصبحت الآن "الشكل أو النسق المؤسسى للوصول إلى صنع القرار السياسى عن طريق الصراع التنافسى للحصول على أصوات الشعب" ***(1976 [1942], p.269 and chs. 21, 2)***. وعلى اختلاف التفاسير والشروح، أصبح تبسيط شومپيتر لفرضية ڤيبر هو الشرح الواقعى المقبول منطقيا للسنوات العشرين التالية لدى السواد الأعظم من علماء السياسة ومفكريها فى أمريكا وأوروبا لما يمكن أن تكون عليه الديمقراطية الليبرالية فى حالة سيطرة العوام ***(Bachrach, 1967; Parry 1969)***. كانت الأنماط الاجتماعية والظروف التاريخية فى تسعينيات القرن التاسع عشر وحتى ثلاثينيات القرن العشرين قد نُسقت علميا لتحدد معايير الديمقراطية ومجالها العملى ***(Bellamy 2000, ch.5)***، وكان محللو العملية الديمقراطية فى فترة ما بعد الحرب قد اعتبروا العناصر الثلاثة للنظرية الديمقراطية الحديثة المشروحة عاليه- ألا وهى طبيعة العوام ودور الأحزاب ودور النخبة فى تنظيم العوام وإدارتهم- أمورا مسلما بها؛ وهكذا فإن القيد الأساسى والخطر الحقيقى على الديمقراطية كان هو الطبيعة الجماهيرية للمجتمع الحديث، كما كان صعود الأنظمة الدكتاتورية الاستبدادية يعود إلى الصفات المرضية للجماهير غير المنظمة وسرعة تأثرها بالخطاب المتطرف للزعماء الكاريزميين ***(Mannheim 1943, p.1; Ardent 1951, pp.310-11; Kornhauser 1959, pp. 14-15; Lipset 1960, p.109)***. وعليه فقد كان انعزال النخب عن ضغوط العوام ضرورة لتجنب إغراءات الديماجوجيين الشعبيين ***(Kornhauser 1959, pp. 59-60, 64, 99; Sartori 1962, p.119)***. وأصبح

الاستقرار الديمقراطى يعتمد على إبقاء المصوتين سلبيين، وربما غير مبالين، بالسياسة عن طريق تنظيمهم فى الحزب (*Berelson et al. 1954, pp. 25-6*).

الآن وضع المفكرون جل اهتمامهم لتطوير النخبوية الديمقراطية التى قال بها موسكا وفيبر وشومبيتر لشرح الدوافع والبواعث التى تدفع النخبة إلى التنافس فى غياب ناخبين ذوى وعى وثقافة ونشاط (*Palmenatz 1958*)، ويقول الجيل الجديد من المنادين بحكم النخبة بأن نزعات العامة وأغراضهم فى المجتمعات الحديثة يمكن مناهضتها بالنزعات التعددية الناشئة عن الاختلاف والتنوع المصاحب لانتشار تقسيم العمل (*Kornhauser 1959, p.13; Dahl 1961, pp.85-6*). ونتيجة ذلك كان هناك عدد وافر من النخب التى امتد تأثيرها وسطوتها إلى مختلف الجوانب والمصادر الاجتماعية كالثروة والخبرات التقنية واتباع الناس لهم؛ وكان لها- من خلال تأثيرهم فى مختلف قطاعات المجتمع- تأثير فى مختلف القضايا الاجتماعية أيضا. وبالتالى فليس هناك نخبة مفردة تستطيع أن تحتكر كافة أشكال السلطة وتسيطر على المجتمع (*Dahl 1961, p.228*). ولو أن جميع الراشدين العقلاء كان لهم حق التصويت؛ مع انتخابات حرة نزيهة وعادلة فستكون النخب مضطرة إلى التنافس للحصول على دعم المجموعات الاجتماعية على اختلافها وكثرتها وتنوع مصالحها واهتماماتها. وبدلا من أن تقوم النخب الاجتماعية باستمالة واجتذاب الغالبية العظمى من الشعب عن طريق الخطابة، سيكون عليهم أن يكوّنوا تحالفا من مختلف الأقليات، وسيكون على أعضاء النخبة أن يتصافحوا ويتعاونوا مع بعضهم بعضا حيث يتم تحقيق المصلحة العامة من خلال حلول وسط تفيد جميع الأطراف. هذا التصافح سوف يساعد عليه معظم من ينتمون إلى أكثر من جماعة اجتماعية ويخالطون مجموعات مختلفة من الناس فى أعمالهم أو فى الكنيسة أو فى محيط أسرهم، وهكذا. هذه التقسيمات منعت استقطاب المجتمعات بين الطبقات والمصالح المختلفة، مما يسمح بتكوين إجماع لكى تظهر قيم ديمقراطية جوهرية. ورغم أن أنصار التعددية هؤلاء كانوا يسلمون بأن الموارد السياسية ليست موزعة بالعدل بحيث إن بعض النخب تستطيع التعبئة على نحو أسرع وأكثر كفاءة من غيرها، على الرغم من ذلك لم يأبهوا بآثار

تلك اللامساواة فى الأجندة السياسية ولا بانخفاض مستوى الاهتمام بالسياسة أو الانخراط فيها (***Dahl 1961, pp.280-1***). لم تكن التعبئة الجماهيرية ضرورية على اعتبار أن التنافس فيما بين النخب يكفى لضمان أن الأقليات سوف تتاح لها الفرصة لتجد من يستمع إليها (***Polsby 1963, pp.118-20***).

إلا أن النقاد قد لاحظوا كيف أن باريتو كان أفضل إرشادا من موسكا عن أساليب تنافس النخب ونوعية اهتماماتها وماهيتها (***Bachrach 1967; Parry 1969***). فالجماعات ذات المصالح الاقتصادية تعرف كيف تصل إلى النخب. وبإمكانها أن توظف جماعات الضغط أو أن تقدم الدعم المالى أثناء الانتخابات، أو تمارس أشكالا مختلفة من التأثير غير المباشر كالتهديد بالاستثمار فى أماكن أخرى مثلا فى حالة صفقات العمل أو بالإضراب فى حالة الاتحادات. وكما قال باريتو، فإن تلك المجموعات قد تلجأ إلى الخطب العصماء عن المصلحة العامة لتغطية أنشطة المصالح الشخصية– تماما كما يدعى أصحاب الأعمال أن الحد من الضرائب سيفيد الاقتصاد ككل. ولما كانت تلك المجموعات غالبا ما تستخدم الوسطاء، فإن دورها فى صنع القرار قد لا يكون بارزا، وقد تكون نشاطاتها بعيدة كل البعد عن تحقيق الديمقراطية، وربما تشوه الأجندة السياسية تماما وتفت فى عضدها. وعلى النقيض فإن الزعماء المتنافسين قد يغفلون مصالح الأقليات الأخرى، لو أن النخبة المتنافسة خشيت أن يؤدى السعى لإرضاء هؤلاء إلى إبعاد مجموعات أخرى، أو لو أن تلك الأقليات عدمت المنصب أو المال اللازم الذى يؤهلها للوصول إلى المؤسسة السياسية (***Bachrach and Baratz 1962***). فى مثل هذه الحالات فإن لامبالاة الناخبين قد لا تعنى الرضا عن النظام القائم وإنما قد تعنى الابتعاد عنه ومواجهة صعوبات لتنظيم أنفسهم، بحيث يمكنهم الاستفادة من القنوات المتاحة؛ وربما يكون البديل الوحيد لديهم هو التعبئة الجماهيرية واستخدام أشكال الاعتراض التى تخرجهم من العملية السياسية الرسمية كما حدث فى العديد من الحركات السياسية منذ الستينيات فصاعدا، مثل حركة الحقوق المدنية ومناهضة حرب فيتنام والحركات النسوية وغيرها.

دفعت تلك الحركات الاجتماعية الجديدة، التى تناولناها بالشرح فى الجزء الرابع، بعض المفكرين إلى دحض نظرية ديمقراطية النخبة من أجل إمكانية أشكال أخرى من السياسة أكثر مشاركة بين مختلف الأطياف ***(Duncan and Lukes 1963; Bachrach 1967)***. وكشفوا عن حقيقة أن الجماهير تتحرك بطريقة أكثر تنظيما وعقلانية مما يقول أو يرى مفكرو النخبة؛ فى الوقت نفسه تكون مختلفة عن مجموعات المصالح العادية ***(Dalton and Küchler 1990; Clarke and Rempel 1997)***. وحتى حين تركز الجماهير على قضية واحدة، كما فى حركة السلام أو حركة الخضر، أو على مجموعة اجتماعية محددة، كما فى مجموعات الحركات النسوية أو الحقوق المدنية، فإن مناقشاتهم تتخذ من المبادئ العامة كحقوق الإنسان أو المساواة أو الصالح العام- وليس المصالح الخاصة- إطارا لها. وبدلا من الاعتماد على مجموعات الضغط المحترفة فى البرلمان أو المجالس النيابية وقيام الأعضاء العاديين بتمويل تلك الأنشطة، فإن هذه الحركات قد انخرطت فى أنشطة أكثر مشاركة، كالمظاهرات مثلا، وبفعلهم هذا، يقومون بتحدى كل من الإجماع السياسى السائد والحدود القائمة للسياسات المؤسسية، مما يجذب الانتباه إلى القضايا والمجموعات التى يقومون بإقصائها ***(Offe 1987)***. ولكن النقاد المحافظين أثاروا المخاوف من أن مثل هذا النشاط السياسى "غير التقليدى" قد يسفر عن مطالب مبالغ فيها أو يثقل كاهل الحكومة، وراحوا يسردون أسماء النقاد التقليديين لسياسة العوام مسترشدين بآرائهم، ليدللوا على أن تلك حركات "منحرفة" و"غير مبررة" مبرزين نظرية ديمقراطية النخبة باعتبارها الحل الصحيح "للأزمة" الحالية ***(Crozier et al. 1975; Huntington 1975)***؛ بيد أن ذلك التوصيف لم يجد صدى كبيرا فى الدراسات السياسية الحديثة. شأن هؤلاء النقاد شأن مفكرى النخبة القدامى، الذين تغاضوا عن- وفى بعض الحالات عارضوا بشدة- الأساليب التى حاولت بها حركات الجماهير أن ترسخ الديمقراطية، فقد كانوا مسئولين فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين عن تضمين العمال والنساء فى العملية السياسية واستمرارية انخراطهم فيها؛ كما كانوا مسئولين فى أواخر القرن العشرين عن تعريف محددات سياسة الدولة فيما يخص قضايا العدالة الدولية، بل

إن المفكرين والدارسين قد عرفوا كيف تكون المظاهرات العنيفة المتقدة لمن يقال عنهم رعاع فى الكثير من الأحيان مُبَرَّرَة ومنظمة ومحسوبة وخالية من مناورات الزعماء الغوغائيين ومدفوعة فقط بالمبادئ الديمقراطية ***(Canetti 1978[1960]; Rudé 1981[1964]; Thompson 1971; Tilly 1979)***. إذن فالسياسة غير الخاضعة للمؤسسات لا تمثل أى تهديد للديمقراطية بل تؤكد إحباط الناس من قيود النخب السياسية الحزبية- وهو الإحباط الذى انعكس فى التناقص المستمر فى عضوية الأحزاب وعدم الرضا المتزايد عن الساسة فى المجتمعات الصناعية المتقدمة ***(Dalton 1996; 1999)***.

إن افتقار الأحزاب إلى قاعدة جماهيرية يحرمها من مصدر مهم وحيوى من مصادر المثالية الديمقراطية. فبدون هذه القاعدة الجماهيرية تخاطر الأحزاب بتفاقم الكثير من مواطن الفشل التى كان المفكرون المعارضون لديمقراطية النخبة يخشونها، وتصبح أكثر خضوعا للإدارة المحترفة وأكثر اعتمادا على دعم المجموعات والأفراد الأقدر ومساندتها ماليا وإداريا وأكثر خضوعا لضغوطهم، كما تفتقر- فى الوقت نفسه - إلى القدرة على قيادة الرأى العام أو تشكيل المصلحة العامة التى تبتغيها النخبة الديمقراطية. لم يكن أوستروجورسكى إذن- وهو الغريب عن هذا الفصل من القصة- فى تأكيده الحاجة إلى ربط السياسة الرسمية بالحركات الجماهيرية المتصلة بحياة الناس، لم يكن يعانى من الحنين للماضى أو يرغب فى العودة إلى القرن التاسع عشر، وإنما كان يقدم نموذجا لما ينبغى أن تكون عليه السياسة فى القرن الحادى والعشرين.

# ٤ ـ القومية والإمبريالية

## جيمس مايال[*] *James Mayall*

شهد القرن العشرون مولد أول نظام عالمى عرفه العالم؛ ربما يرى كثيرون أن القوى الإمبريالية والقومية لعبت دورا كبيرا فى صنعه. أما الدور الذى لعبته الأفكار السياسية عن مفهومى القومية والإمبريالية فهو أكثر إثارة للجدل ليس لعدم اتفاق الآراء بشأن معنييهما فحسب، وإنما لعدم اتفاق الآراء بشأن أهميتيهما الفعلية كذلك. هدف هذا الفصل من الكتاب هو توضيح كيف تفاعلت وتشابكت الأفكار والأحداث لتصنع الإمبراطوريات الحديثة والدول الأمة- أو لتقوض دعائمها.

القصة باختصار، أنه فى نهاية القرن التاسع عشر كان عدد قليل من القوى الكبرى يسيطر على العالم، انخرطت حكوماتها فى التوسع الجغرافى والاقتصادى والأيديولوچى. فى الولايات المتحدة وروسيا كان التوسع يتضمن إحكام السيطرة على قارتى أمريكا الشمالية والأوروآسيوية دون معارضة تذكر إلى أن أوقفت اليابان مساعى روسيا فى ١٩٠٤، واندلع التنافس الإمبريالى فى أماكن أخرى دافعا القوى العظمى إلى حافة الحرب وإن تراجعت عن السقوط فى هاويتها. ولعل أشهر مثال على ذلك هو حالة أفريقيا عندما تم تقسيم القارة فى مؤتمر برلين عام ١٨٨٤ للحفاظ على ميزان القوى وعلى السلام فى أوروبا. انتهت هذه الحقبة من التاريخ العالمى بالحرب العالمية الأولى؛ بيد أنه على مدار القرن السابق كانت القوى الأوروبية تتدخل فى كل مكان فى أرجاء المعمورة دون اكتراث بمصالح السكان الأصليين ولا بخصوصياتهم الثقافية. كما شهدت نهاية القرن العشرين تمزق إمبراطوريات هابسبورج ***Hapsburg*** وهنزولرن ***Hohenzollern*** والعثمانيين وآل رومانوف ***Romanov*** وقيام العديد من الدول- التى يفترض كونها دول / أمة - محلها.

(*) أستاذ العلاقات الدولية بجامعة كمبريدج.

لم تتأثر الإمبراطوريات الأوروبية عبر البحار تأثرا مباشرا بالتسوية السلمية التى جرت فى باريس. فهناك من يرى أنها ازدادت قوة إذ منحها نظام الانتداب فى عصبة الأمم الممتلكات الألمانية والعثمانية. وهناك من يرى أنها ازدادت ضعفا. ففى مواجهة العزلة الأمريكية والثورة البولشفية فى عام ١٩١٧، واصلت القوى الأوروبية السيطرة على السياسة العالمية فيما بين ١٩١٩ و١٩٣٩ ولكن دعائم قوتها كانت عرضة للهجوم المستمر؛ فالحركات القومية التى قامت فى آسيا أولا ثم فى أفريقيا كانت ترى أن مبدأ تقرير المصير الوطنى لابد أن يطبق عليها كما طُبق على الدول التى قامت على أنقاض الإمبراطوريات الحاكمة فى أوروبا.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية نجح المنادون بالاستقلال الوطنى وغادر البريطانيون الهند فى ١٩٤٧، وطُرد الهولنديون من أندونسيا فى ١٩٤٩ وهزم الفيتناميون الفرنسيين فى ١٩٥٤. وبلغت الحملة ذروتها فى ١٩٦٠ بصدور قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٥١٤، الذى قضى ضمن ما قضى بأن نقص الاستعداد للحكم الذاتى لا يمكن أن يكون سببا فى حرمان شعب مُستعمَر من حقه فى الاستقلال.

لم تتحرر الدول من قبضة الإمبراطوريات فى الحال، فناميبيا- آخر المستعمرات- لم تحصل على الاستقلال إلا فى ١٩٩٣، ويرجع هذا التأخير إلى الحرب الباردة التى كانت تضع السياسات المحلية فى مرتبة أدنى من أهواء التنافس بين القوى الكبرى. وحالما انتهت الحرب الباردة تعاونت الحكومة السوفيتية مع القوى الغربية على إنهاء عصر الاستعمار وهى العملية التى أدت إلى تصفية الاتحاد السوفيتى نفسه. وفى ١٩٦٠ لم يكن معارضو الإمبريالية يضعون الاتحاد السوفييتى ضمن أهدافهم رغم أن البولشفيك ***Bolsheviks*** كانوا قد استولوا على إمبراطورية آل رومانوف بعد الثورة الروسية؛ ولكن بدءا من ١٩٩١ كان الروس ينسحبون من المناطق التى كانوا قد ورثوها عن القياصرة وقاموا فى الوقت نفسه بتقوية الطابع العرقى فيها (***Bremmer 1993, pp.3-11***).

كان العصر الإمبريالى عصرا شديد الدرامية. ومن وجهة نظر أيديولوجية يمكن القول إن الصراع كان صراعا بين قلة تسيطر وكثرة تقاوم. ولكن أطراف الصراع لم يكونوا يرونه بهذه الصورة، ولا كانت القصة أحادية الحبكة. كان صعود الإمبريالية، ورد الفعل عليها، ينطوى على جدل وتعدد آراء. وفيما يلى سوف نعرض لثلاثة أوجه من أكثر القضايا تأثيرا: الإمبريالية الليبرالية، والنقد الاشتراكى، والأفكار المتناقضة للقوميين الليبراليين والعرقيين. وقبل التطرق إلى هذه الموضوعات سنقوم بدراسة قضيتين مهمتين تتعلق بثلاثتهم.

القضية الأولى هى مشكلة التعريف. فمثلا مفهوم الإمبراطورية – وهو كونها نظام حكم ممتد ومتسع جغرافيا له مركز واحد – يسهل إدراكه، ولكن المشكلة تظهر مع عقيدة ومبدأ الإمبريالية: وهى المحاولة المنظمة المدروسة لتبرير أو تفسير إقامة الإمبراطوريات والحفاظ على كيانها. لم يكن ذلك التبرير يعتبر ضروريا؛ ولكن بدءا من القرن السابع عشر كانت الدول الأوروبية تحتاج إلى مساندة نظرية – من هنا نشأت الأشكال المتعددة لنظرية العقد الاجتماعى– ولكن اكتساب أرض خارج حدود الدولة لم يكن يقتضى أى تبرير.

وفى النهاية كانت الدعوة التى أطلقها إعلان الاستقلال الأمريكى والإعلان الفرنسى لحقوق الإنسان والمواطن هما اللذان أوجدا الحاجة إلى تبرير القوة (بمعنى الاستعمار) أينما مورست. وفى القرن التاسع عشر ظهر نوعان من النظريات. حاول الأول تبرير الحكم الأجنبى على أسس تاريخانية ***Historicist***. أحيانا– كما فى فلسفة هيجل– اتضحت الآلية التى يكتسب البعض من خلالها حق السيطرة على الآخرين (***Hegel 1979 [1821], pp.218, 19***). وأحيانا أخرى، كما فى كتابات الكاتب الإنجليزى الليبرالى جون ستيوارت ميل حيث افترض أن عملية تطور اجتماعى قد حدثت بالفعل فى الماضى وتم فيها فصل النعاج المتحضرة عن الخراف البربرية. وبالتالى فإن الإيمان بوجود حقوق عامة كان حادثا لا محالة وإن لم يتحقق فى كل مكان فى الوقت نفسه (***Mill 1972 [1861], pp.359-66***). ولكن كارل ماركس تقدم بنظرة مغايرة، أنكر فيها شرعية أية دولة قائمة وشرح

كيف أن الدول والإمبراطوريات ما هي إلا أدوات للاستغلال الرأسمالي ومراحل فى تاريخ غائى، وهو ما سوف يتحقق فى النهاية مع إسقاط الرأسمالية العالمية وحلول مجتمع شيوعى فى مكانها.

كان تكييف القرن العشرين لهذه النظريات شعبيا أكثر منه جوهريا. وطعمت أفكار داروين الاجتماعية عن بقاء الأصلح، وأفكار أخرى عن المهمة الحضارية، وعبء الرجل الأبيض، طعمت النظريات الليبرالية وتوحدت معها. وكذلك استخدم تحليل ماركسى فضفاض عن الإمبريالية ليعزز ويؤيد الكثير من الحركات الوطنية فى آسيا وأفريقيا. وتجاهلت معظم القراءات الماركسية عن الإمبريالية فى القرن العشرين الجدل الذى أثاره ماركس- وهو جدل فى غير موضعه- وهو أن الرأسمالية كانت مرحلة ضرورية فى تطور التاريخ وبالتالى فلابد الآن من أن يكون الاستعمار تقدميا من الناحية التاريخية- كما حدث فى الهند ***(Marx and Engels 1959 [1853], pp.35-41)***. وظل اليساريون- لوقت طويل من القرن- يستخدمون مصطلح الإمبريالية باعتباره سُبة سياسية ووسيلة لنزع الشرعية عن أقوى الطبقات والمصالح.

أما فى حالة القومية فلم تكن العقيدة نفسها هى موضع الجدل؛ وإنما الظاهرة التى أثارتها تلك العقيدة. يصف إيلى كيدورى ***Eli Kedourie*** القومية بأنها "عقيدة اخترعتها أوروبا فى بداية القرن التاسع عشر، لتحديد الخصائص الواجب توافرها فى مجموعة من الناس حتى يكونوا مؤهلين ليحكموا أنفسهم، وليمارسوا سلطتهم على نحو مشروع فى دولتهم من أجل التنظيم الصحيح لمجتمع متعدد الطبقات" ***(Kedourie 1960, p. 9)***. ولكن ما الأمة؟ الفكرة الجوهرية هنا تعتمد على الأفكار عن الحكومة والمجتمع وهى الأفكار التى أرستها الثورتان الأمريكية والفرنسية: ألا وهى الجماعات السياسية الحرة التى تُعرَف على المستوى الخارجى باستقلالها عن أية قوة أخرى، وتعرف على المستوى الداخلى بالمواطنة. قد يفترض وجود ثقافة واحدة مشتركة ولكنها لم تكن مطلبا للعقيدة القومية، كما لم تكن وحدة السلالة مطلبا هى الأخرى. أما فى الدول التى جاءتها الحرية السياسية

متأخرة، فقد تجذرت الفكرة الأكثر حصرية وهى أن الأمة مجتمع عرقى. وبناء على هذه الفكرة فإن من ليسوا أعضاء فى مجموعة الأغلبية ليس لهم أن يتوقعوا معاملة متساوية، بل قد يعتبرون أنفسهم محظوظين إذا لم يطردوا من ديارهم أو تعرضوا لما هو أسوأ.

فى سنوات الحرب الباردة، تراجعت المسألة القومية. وفى الغرب كان التزام الحكومات بالديمقراطية يدفعها لتعريف القومية بشكلها المَرَضى ألا وهو الفاشية والاشتراكية القومية. أما القومية الديمقراطية فكانت تعتبر عقيدة معتدلة، وبالتالى فهى ليست قومية. فى الشرق ظلت الطموحات القومية لأبناء أوروبا الشرقية مقيدة بسبب وجود الجيش السوفييتى معظم الوقت وولاء الحكام الشيوعيين المحليين لموسكو؛ أما فى داخل الاتحاد السوفييتى نفسه فقد كانت المعادلة التى يسرت على العامة فهم الأفكار المتناقضة للقومية، هى "قومية الشكل واشتراكية المضمون" على الأقل حتى أواخر الثمانينيات (*Connor 1984, pp. 45-61*). قامت الجمهوريات السوفيتية على أساس عرقى وعلى الذاتية الثقافية ولكن الطبقة السياسية كانت مدمجة فى الجهاز المركزى للحزب الذى كانت له السيطرة على كل السبل إلى السلطة. لم يكن هناك بين النخب الحاكمة فى الدويلات التى تلت الإمبراطوريات الأوروبية عبر البحار أى توجه لتحدى مفهوم حق تقرير المصير القومى الذى ساد بعد ١٩٤٥، فقد كان ذلك يعنى التحرر من الاستعمار داخل الحدود التى رسمتها القوى الاستعمارية السابقة (*Mayall 1990, pp.55-7*).

كانت الفكرة بأن المسألة القومية قد تم حلها مجرد وهم؛ فقد عادت الدعاوى القومية وانبعثت من جديد بين مؤيد ومعارض بعد نهاية الحرب الباردة، وكان يتقدمها دعم ديمقراطى كاسح. كما كان إحياء الحكم الديمقراطى مصحوبا باستمرار بتفجير العنف العرقى، ولم يكن ذلك ليثير دهشة جون ستيوارت ميل الذى كان يجادل فى ستينيات القرن التاسع عشر بأنه لا يمكن الحفاظ على الديمقراطية فى المجتمعات شديدة الانقسام إلا عن طريق التجزئة (*Mill 1972 [1861], pp.359-66*). ولكن فى تسعينيات القرن العشرين لم يكن هناك من يعترف بهذا الاستنتاج علنا، كما كانت الحجج الجديدة قليلة. وقد دافع المفكر السياسى

الچيورچى جيا نوديا ***Ghia Nodia*** دفاعا مستميتا عن إمكانية المصالحة بين القومية العرقية والديمقراطية. وقال بأن أى دستور ديمقراطى- أيا بلغت عقلانيته- يقوم على التأكيد المسبق على استقلالية المجتمع الذى قد يكون عرقيا فى كثير من الأحوال (***Nodia 1992***).

المشكلة الثانية هى العلاقة بين مفهومى القومية والإمبريالية. فالقوميون والإمبرياليون كانوا يرون المصطلحين على طرفى نقيض، حيث رأى دعاة القومية أن الإمبريالية هى العدو الواجب إسقاطه، فى حين رأى الإمبرياليون فى القومية دعوة زائفة لمجموعة صغيرة تعتمد الشغب والإثارة السياسية. أما من الناحية التحليلية فهما وجهان للعملة نفسها. لم تكن الإمبراطوريات التقليدية بحاجة إلى تبرير خاص فقد كان ينظر إليها باعتبارها الإرث الشرعى للأسر المالكة التى كانت تحكمها. بل إن الوحدة الإيطالية والألمانية والتوسع فى الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية فى القرن التاسع عشر وتفكك الإمبراطوريات الملكية الأوروبية بعد عام ١٩١٨ كانت كلها مشروعات قومية كبرى تختلف فى قدرها واتجاهاتها وليس فى الفكر الذى يدعمها. وسواء كانت السياسات التى أفرزت هذه النتائج قومية أو إمبريالية فإنها كانت تمارس باسم الشعب وبالتالى كانت تتطلب دعما أيديولوچيا.

فى السنوات الأولى من الحقبة القومية، كان هيردر ***Herder*** يرى أن تقسيم العالم إلى أمم هو الخطوة الأولى الضرورية نحو إنسانية عالمية. غير أن هذه النظرة المعتدلة لم تدم، وفى نهاية القرن العشرين- كما لاحظ المؤرخ الألمانى كارل ديتريش براخر ***Karl Dietrich Bracher*** - "برزت تيارات الإمبريالية القومية فى معظم الدول المعاصرة بدءا من الدول المؤيدة للسلاقية مرورا بالفرنسيين والبريطانيين وصولا إلى الأيديولوچيا الأمريكية التوسعية عن "القدر الجلى" "***manifest destiny***" (***Bracher 1982, p. 102***).

قوتان متعارضتان قامتا بدمج العالم الحديث فى نظام عالمى واحد: فمن حيث المعرفة والفكر وحدته الأيديولوچيا الليبرالية، ومن حيث الجغرافيا السياسية والاقتصاد وحدته الإمبريالية. والليبرالية تفهم ظاهريا باعتبارها فلسفة مناهضة

للإمبرالية، إلا أن قيمها العامة انتشرت فى العالم عن طريق الإمبراطوريات القومية. من أجل حل خيوط هذا التناقض علينا أن ننظر إلى العلاقة بين الإمبريالية والقومية فى إطار الليبرالية العالمية الأشمل والأكثر اتساعا.

## الليبرالية والقومية والتوسع الإمبريالى

قليل من الإمبرياليين كانوا ليبراليين. فى بريطانيا وفرنسا كان كبار دعاة التوسع الإمبريالى ينتمون إلى اليمين السياسى فى حين كان الزعماء السلطويون الذين صعدوا إلى السلطة فى أوروبا بعد ١٩١٨ يؤيدون عادة مبادئ غير منطقية، هى فى الواقع نقيض القيم الليبرالية. ولكنهم مع ذلك عاشوا جميعا فى عالم متحول، غيرته القيم نفسها التى يبغضونها. وقد وصف أورتيجا واى جاسيت ***Ortega y Gasset*** وزير الثقافة فى إسبانيا هذه العملية فى كتابة *"ثورة الجماهير"* ***The Revolt of the Masses*** الصادر عام ١٩٣٠ ***(Ortega y Gasset 1963, pp. 224-5)*** بقوله:

فى القرن الثامن عشر اكتشفت أقليات معينة أن أى إنسان، بمجرد أن يولد ودون الحاجة إلى أية مؤهلات معينة، يمتلك حقوقا سياسية أساسية وهى ما يطلق عليها "حقوق الإنسان" ثم إن هذه الحقوق التى هى لكل البشر هى الحقوق الوحيدة الموجودة فعلا... فى البداية كانت هذه مجرد نظرية، فكرة لدى عدد قليل، ثم بدأوا يضعونها موضع تنفيذ ويفرضونها على الواقع ويصرون عليها. ورغم أن الناس أو الجماهير على مدى القرن التاسع عشر كله كانوا بالتدريج يتحمسون لهذه الحقوق باعتبارها غاية نموذجية مثالية، لم يشعروا أنها حقوق... وقد وعوا أنها حقوق مقدسة ولكنهم لم يصدقوها. اليوم تحولت هذه الغاية المثالية إلى حقيقة؛ ليست حقيقة تشريعية فحسب- والتشريع ما هو إلا إطار للحياة العامة- وإنما حقيقة فى قلب كل فرد أيا كانت أفكاره حتى لو كانت رجعية، وبمعنى آخر حتى ***وإن هاجم وانتقد بعنف وضراوة المؤسسات التى تقر هذه الحقوق.***

إن الاعتقاد بوجود حقوق أساسية لا يستقيم مع دعاوى الأفراد أو العائلات للاحتفاظ بالمزايا النسبية التى يتمتعون بها، ولا مع ادعاء شعب بأكمله التفوق على الشعوب الأخرى ومن ثم التسيد عليها؛ فهناك عدد من التطورات التى كانت وراء التوسع الأوروبى، ربما كان أكثرها وضوحا الاكتشافات العلمية التى فتحت آفاقا عالمية من خلال الاستكشاف وسهلت التجارة والاتصالات عبر المسافات البعيدة. واقترن ذلك بانتشار التعليم ***الغربى*** والدعوة إلى ***المسيحية*** كما اقترن بالتنافس المحموم لتوفير المواد الخام لتغذية الصناعة ***الأوروبية*** من ناحية والسباق الشرس لفتح أسواق تمتص المنتجات ***الأوروبية*** من ناحية أخرى.

النظرية الاقتصادية الليبرالية- ضمنا- معادية للإمبريالية ؛ فقد كان آدم سميث ضد التورط المباشر للدولة فى الشئون الاقتصادية إلا فى ظروف الضرورة القومية (***Smith 1923 [1766], vol. II, pp.29-52***). وكان جوهر الجدل الليبرالى هو أن التدخل الحكومى يزيد التكلفة ويعوق عمل الشركات بينما المنافسة الحرة تشجع الكفاءة وتوفر للمستهلك خيارات أكثر اتساعا وتزيد الرفاهة العامة على المدى البعيد، كما كانت النظرية الاقتصادية الليبرالية معادية للقومية أيضا، وإن كان ذلك على نحو ضمنى، لأنها تقوم على افتراض السيادة الفردية؛ وكان بعض الاقتصاديين الليبراليين فى القرن العشرين من أمثال لودفيج ڤون ميسيس ***Ludwig von Mises*** يؤمنون بمزايا الاقتصاد الليبرالى ويرون أن ضم المزيد من الأراضى أمر غير ضرورى ناهيك عن خطورته (***Mises 1983 [1919], p. 94***). بيد أن معظم الليبراليين تخطوا الاعتراض على كل من الإمبريالية والقومية معا والسبب فى ذلك إنهم رغم شكهم فى السلطة ورغبتهم فى تقييد وظائف الدولة، لم تكن لديهم رغبة فى تحدى سلطانها.

كانت بريطانيا وفرنسا، وهما أكبر دولتين لهما ممتلكات عبر البحار، متمركزتين بالفعل فى حقبة ما قبل القومية. وعلى حد تعبير إرنست جلنر ***Ernest Gellner*** لم يكن الأمر يحتاج إلى أكثر من "نوع من التبرير المنطقى" (***Gellner 1994, p.133***). أو بعبارة أخرى بينما كانت عقيدة السيادة الشعبية التى قد

وُضعت لمد حق الاقتراع إلى كل الأعضاء فى المجتمع، فإن الجدل السياسى الذى أفرز هذه النتائج حدث فى بلاد ذات أسماء وحدود تاريخية، بالإضافة إلى أن المواطنة القومية سادت فى الدول نفسها التى كانت تملك الكثير من المستعمرات التى كانت قد حصلت عليها أثناء الحروب التجارية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر.

عارض الكثيرون من الليبراليين ضم المزيد من المستعمرات، ولكنهم قلما عارضوا أو تحدوا حق الدول فى الاحتفاظ بممتلكاتها الاستعمارية عبر البحار. بل إنهم – فى الغالب – تبنوا وجهة النظر التجارية نفسها عن العالم الخارجى كمورد قابل للاستغلال؛ وكديمقراطيين، أصروا على أن المسئولين عن إدارة المستعمرات ينبغى أن يكونوا مسئولين فى الداخل كما ينبغى أن يعتبروا دورهم فى المستعمرات أحد وسائل مد أسلوب الحكم المستنير إلى مناطق أخرى من العالم. ولكن مع ظهور الحركات الوطنية المحلية التى كانت تطالب لشعوبها بحق تقرير المصير تحول الرأى الليبرالى إلى طابور خامس مناهض للإمبريالية نيابة عنها .(*Owen 1999, pp.188-211*)

هناك سببان آخران يعللان دعم الوطنيين الليبراليين للإمبريالية فى النصف الأول من القرن العشرين قبل الانقلاب عليها فى نصفه الثانى. السبب الأول اقتصادى: فليس من قبيل المصادفة أن تظهر النظرية الاقتصادية الليبرالية فى بريطانيا فى زمن كان تفوقها الصناعى والتجارى لا ينازعها عليه منازع. وفضّلت الأسواق المفتوحة لأنها كانت تتربح منها أيما تربح. وحقيقةُ أن تدويل الاقتصاد البريطانى كان يعتمد على السلم البريطانى ***Pax Britannica*** هى حقيقة لم تعترف بها النظرية التى اعتبرت الإطار المؤسسى والقانونى للسياسة أمرا مسلما به (***Polanyi 1957 [1944], pp.1-19***). ولكن المحافظين، الذين كانوا مع الإمبراطورية، لم يعتبروها كذلك. ومع ضعف الهيمنة الاقتصادية البريطانية بسبب منافسة ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية طغى الرأى بأن الإمبراطورية مصدر قوة ينبغى المحافظة عليه وتدعيمه.

فى كل من ألمانيا والولايات المتحدة الأمريكية تم إضفاء الصبغة المحلية على النظرية الاقتصادية الليبرالية لتحاشى المساوئ المزعومة بأنهما دولتان صناعيتان متأخرتان. وفى الجدال من أجل ما عرف فيما بعد بـ"حماية الصناعات الوليدة" قال ألكساندر هاميلتون ***Alexander Hamilton*** (***Earle 1986***، ***pp.233-7***) وفريدرش ليست ***Friedrich List*** (***1904, pp.97-107***) إن التجارة الحرة فى مصلحة الجميع شريطة أن تكون كل الأطراف فى مراحل متقاربة من النمو الاقتصادى. وبعد عام ١٩٤٥، وجدت هذه الآراء صدى كبيرا لدى المنادين بالقومية فى العالم الثالث الذين وجدوا فى نموذج التجارة الحرة نفسه شكلا من أشكال الإمبريالية أو على الأقل نوعا من تجارة الأغنياء والأقوياء (***Mayall 1990, pp.133-9***).

بدأت الحملة من أجل الحماية الإمبريالية فى تسعينيات القرن التاسع عشر وكما جاء على لسان دينيس أوستين "بدأ چوزيف تشامبرلين يتحدث عن الحاجة إلى تفضيل الإمبريالية – ووجود اتحاد جمركى مؤيد للإمبريالية – يكون سياجا يطوق الإمبراطورية" (***Austin 1998k p.431***). ورغم هذه النصيحة لم تترك بريطانيا التجارة الحرة حتى عام ١٩٣٢. فى تلك الآونة وفى ذروة الكساد العظيم ***The Great Depression***، كان الجميع بمن فيهم مينارد كينز يؤيدون الحماية القومية (***Keynes 1934, pp. 755-69***). فى الوقت نفسه أقام البريطانيون نظاما موازيا لتفضيل الإمبريالية والكومنولث وكانت لعنة بالنسبة إلى أنصار الأيديولوچية الليبرالية وخاصة فى أمريكا. وفى بريطانيا ومستعمراتها لم يعتبر كثيرون هذه التفضيلات الإمبريالية بديلا آخر عن التجارة الحرة وإنما وجدوها بمثابة الدفاعات الاقتصادية عن مجموعة حرة من الدول، والجزء الممكن إنقاذه من عروض الفيدرالية الإمبريالية التى كانت تظهر من وقت إلى آخر فى الفترة التى سبقت الحرب العالمية الأولى.

قلل النمو السريع للاقتصاد العالمى ومنطق الحرب الباردة من أهمية النظرة إلى الإمبراطوريات الأوروبية على أنها إطار بديل للاقتصاد الليبرالى؛ وربما

كانت تلك النظرة مجرد خيال وبالتالى فإن زوالها كان محتوما وكما كان نسيانها سريعا. ولكنها ظلت لفترة تستمد الدعم من الدوائر السياسية البريطانية. فاليمين اعتبر نظام الإمبراطورية نظاما طبيعيا، سواء بدعمها بالمزيد من القوة أو بإخضاعها لقوى إمبريالية أكثر قوة وحداثة. وبالنسبة إلى الآخرين فى الوسط الليبرالى واليسار فقد اعتبروا أن الإمبراطورية تحولت بعد ١٩٤٥ إلى دويلات الكومنولث المتعددة الأجناس، مانحة الوعود بشكل جديد من العالمية أكثر هدوءا وأشد تحملا للمسئولية الاجتماعية مما كان يتيحه نظام السوق العالمية بكل جشعه وسطوته (***Austin 1988***).

بيد أن الجانبين اتحدا فى شكهما فى الولايات المتحدة، حتى أن الأمر تطلب جهد مينارد كينز ليقنع البرلمان البريطانى بضرورة انضمام بريطانيا إلى البنك الدولى وصندوق النقد الدولى. المشكلة أن محاولة إضعاف مقترحات كينز عن تلك المؤسسات– وبخاصة إبطال استعمال الذهب كمقياس نقدى وترتيب إعطاء المِنح للدول التى تعانى صعوبات فى ميزان المدفوعات– هذه المحاولات أقنعت الكثيرين بأن الولايات المتحدة كان لديها أطماعها الاستعمارية الخاصة ***(Gardener 1980 [1956])***. أما الاشتراكيون فقد وجدوا فى ذلك الحقيقة الدامغة والنتيجة الحتمية للسيطرة الأمريكية على الرأسمالية العالمية. إلا أن فكرة وجود إمبريالية جديدة بعد الاستعمار لم تكن مقصورة على الاشتراكيين. وفى ١٩٧٣ نشر عالم الاجتماع والفيلسوف الفرنسى ريمون آرون ***Raymond Aron*** كتابا عن الولايات المتحدة بعنوان *"الجمهورية الإمبريالية"* ***The Imperial Republic*** واصفا مؤسسات بريتون وودز ومقاييس أسعار صرف الدولار بأنها البنية الاقتصادية التحتية للنظام الإمبريالى الجديد (***Aron 1973، p.159-256***).

السبب الثانى وراء ميل القوميين الليبراليين نحو الإمبريالية جاء استجابة لمفهوم فرنسى سائد عن علم السياسة الطبيعية ***geo-politics***. كان قرار تقسيم أفريقيا بين الدول الكبرى مبعثه منطق التنافس بين القوى السياسية، فالفرنسيون كانوا يبحثون عن مكاسب فى أفريقيا تعوضهم عن هزيمتهم أمام بروسيا فى

١٨٧١، واستجابت لذلك القوى الأخرى. الليبراليون الفرنسيون كانت لهم مدارس منهجية تختلف عن نظرائهم البريطانيين ولم يواجهوا المشكلة نفسها وهى التوفيق بين الإيمان بحرية الفرد والتوسع الاستعمارى. وكما قال المؤرخ الأمريكى روبرت إمرسون ***Robert Emerson*** فإن "النموذج المثالى لمهمة الاستعمار الفرنسى هو استيعاب الشعوب الأسوأ حالا فى الثقافة الفرنسية وفى أحضان الدولة الفرنسية الأم" (***Emerson 1962[1960], p.69***). ثم إن الفرنسيين- على اختلاف توجهاتهم السياسية- لم يجدوا ثمة تعارض بين القيم العامة التى تقوم عليها الدولة والاقتصاد الذى تتحكم به المدينة الأم.

كان الفرق بين شكلى الإمبريالية القومية فى الأسلوب أكثر منه فى المضمون. وكان معظم الأوروبيين يعتقدون أن هناك ما يبرر سيطرتهم على بقية العالم حتى بعد أن هزت كارثة الحرب العالمية الأولى ثقتهم، بل ربما أدت الحرب إلى زيادة عزمهم لتبرير تمسكهم بممتلكاتهم الاستعمارية عبر البحار. وكان السبب الرئيسى فى ذلك النظرة إلى آسيا وأفريقيا باعتبارهما مناطق متخلفة من العالم، وهى النظرة نفسها التى اتفقت مع دعاوى السلطة الأخلاقية والاقتصادية. ثم كانت الفكرة التى فرضت نفسها فوق هذا الشعور بالتفوق الثقافى والعرقى غالبا- فكرة أن العالم لن يزدهر إلا فى حال ترشيد كل موارده ومصادره. "هذا الشكل من الإمبريالية" كما كتب أ. ساروت ***A. Sarraut*** فى سنة ١٩٣١:

هو مجرد تعبير عن فكرة مبررة تماما من حيث المبدأ ولكنها إذا ما نفذت بحذافيرها تصبح غير محتملة، فقد وزعت الطبيعة الثروات والمواد الخام على اختلافها وكثرتها توزيعا غير متساو وأسبغت على قارتنا هذه- أوروبا- العبقرية المتطورة فى سلالاتها البيضاء والخبرة التكنولوچية والقدرة على استغلال المواد الخام، فى حين أنها- أى الطبيعة- ركزت احتياطيات المواد الخام الأكثر وفرة فى أفريقيا وآسيا وأوقيانيا الاستوائية، التى توجه إليها الدول المتقدمة- فى سعيها للحياة وللإبداع – كل زخمها وجهدها...فهل نترك المساحات الشاسعة من الأراضى فى الظلام، فى غياهب الجهل والعجز واللامبالاة؟ (***Grimal 1965, pp.111-12***).

كما قدم الحاكم الاستعمارى البريطانى لورد لوجارد ***Lord Lugard*** حججا شبيهة بقوله:

عندما قامت بريطانيا العظمى بالسيطرة على مناطق شاسعة من أفريقيا الاستوائية، أعطت بذلك الفرصة لمنافسيها التجاريين أن يستمتعوا بالحقوق بنفسها التى يتمتع بها مواطنوها، كما أمَّنت لمواطنى أفريقيا سوقا غير محدودة لمنتجاتهم، وكانت تدرك أن رعاة المناطق الاستوائية "أوصياء على الحضارة من أجل التجارة العالمية" وأن مزروعاتهم وموادهم الخام – التى لا غنى للحضارة عنها كضرورات حياة- لابد من تطويرها كذلك لصالح مواطنى هذه البلاد ولصالح العالم ككل ... المناطق الاستوائية هى إرث البشرية كلها وليس من حق الدول التى تفرض سلطانها عليها أن تنعم وحدها باستغلالها، ولا من حق السلالات التى تسكنها أن تمنع هباتها السخية عمن يحتاجون إليها (***Lugard 1965 [1922], pp.60-1***).

كان هذا الدفاع الليبرالى عن فكرة الإمبراطورية يحتوى على بذور هلاكه. فبمجرد التسليم بأن الإمبراطوريات الأوروبية قامت لتكون وصية على الشعوب، عكف أهل البلاد الأصليون المنادون بالقومية يطالبون بحق تقرير المصير. وكانت الليبرالية البريطانية بما فيها من فصل نظرى بين العام والخاص، وتشكُك فى مفهوم المواطنة الإمبريالية ، كانت قد أصبحت فى وضع يجعلها تقدم تنازلات. أما المنهج الجمهورى فقد واجه الحكومات الفرنسية بالمهمة المستحيلة وهى تحويل رعاياها فى المستعمرات إلى فرنسيين. وفى كتاب نشر عام ١٩٠٣ كتب ا. چيرو ***A. Girault***:

الرجل نفسه الذى نمنعه من أن يكون الرجل الأول فى بلاده على أساس الوضع الاستعمارى القائم فيها، لابد من أن نقدم له فى المقابل إمكانية أن يكون الأول فى بلادنا. هؤلاء الذين ننكر عليهم أية مشاعر وطنية تجاه بلادهم لابد من أن نغرس فى نفوسهم حب دولة أم مشتركة وإعجابا بالإمبراطورية (***Grimal 1965 p.59***).

مهمة مستحيلة، أو هكذا تبدو إذا ما نظرنا إلى الوراء، ولكنها رغم ذلك استمرت بقدر من النجاح المؤقت حتى قيام المجتمع الفرنسى- الأفريقى الفيدرالى الذى لم يكتب له البقاء طويلا، والذى تأسس بموجب دستور ١٩٥٨. لم يكن فشل

التجربة يعود بالكامل إلى القومية فى أفريقيا الفرانكفونية- حيث ساندها كل قادة الدول الأفريقية الفرانكفونية باستثناء واحد- بقدر ما يعود إلى آثار التحرر من الاستعمار فى أماكن أخرى، وإلى حقيقة أن المنافسة بين القوتين العظميين للنفوذ فى العالم الثالث والاستئثار به، سمحت للنقد الاشتراكى للإمبريالية أن يكون له تأثير مباشر فى الأحداث فى المستعمرات السابقة.

## النقد الاشتراكى

كانت الإمبريالية- واحتمالات فشلها وسقوطها- موضع جدل كبير فى دوائر الحركات الاشتراكية العالمية. بيد أن القوى الإمبريالية نجحت نجاحا كبيرا فى تحفيز الرعايا المستعمرين ضد ما كانت تعتبره الآثار السلبية للعقيدة الاشتراكية؛ ومن عجب أن النقد الاشتراكى للإمبريالية يرجع الفضل فيه إلى ج. ا. هوبسون ***J.A. Hobson*** الذى كان ينادى بالليبرالية العالمية وكان لكتابه المنشور فى ١٩٠٢ عن هذا الموضوع بالغ الأثر فى لينين. كان هوبسون يرى فى الإمبريالية المعاصرة ملمحا نوعيا يختلف عن التوسع التجارى السابق للقوى الأوروبية، وفى قلب نظريته كان يكمن مفهوم الاستهلاك الأدنى لدى الدول المتقدمة.

وصل النظام السائد لإنتاج وتوزيع الثروة فى البلدان المتقدمة إلى مرحلة أصبحت فيها قدراته الإنتاجية مقيدة بسبب عدم العدالة فى التوزيع، فالجزء الأكبر الذى يتحول إلى الأرباح أو إيجارات أو أى فائض آخر كان يحمل على الادخار بحيث لا يمكن توفير قوة إنتاجية متزايدة دون وجود انفراجة مقابلة فى شراء السلع الاستهلاكية (***Hobson 1988 [1902], pp.51-2***).

كانت هذه الحالة وما استتبعها من رغبة فى احتكار السيطرة على الأسواق ومنافذ فائض رأس المال هى التى دفعت الدول الأوروبية إلى السلوك المَرَضِى الذى عرَّفه بالإمبريالية الجديدة. وكان التشابه كبيرا بين كتاب هوبسون وكتاب لينين "*الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية*" ***Imperialism: the Highest Stage of Capitalism***

الصادر لأول مرة فى ١٩١٦، ولكن كما أشار ديفيد لونج ***David Long*** فإن هناك فرقا مهما بين وجهتى النظر. فالإمبريالية بالنسبة إلى هوبسون سياسة ينتهجها الرأسماليون، تستطيع الحكومة أن تعالجها. أما عند لينين فإن التناقض فى موقفه يرجع إلى إنكاره العامل البشرى- على الأقل لدى الرأسماليين. "كان يفترض أن النظام الرأسمالى هو المسئول- وأن سقوطه فقط هو ما سوف يخلص العالم من الإمبريالية ومساوئها" (***Long 1996, p.218, note 37***).

كان الكثير من حجج لينين يتم قبوله على مضض داخل الحركة الاشتراكية العالمية. حيث كان هدفه أن يبين أن التحليل السليم للأسباب الاقتصادية للإمبريالية سيوضح أنها غير قابلة للإصلاح، كما سبقه إلى ذلك الادعاء باور ***Bauer*** وكاوتسكى ***Kautsky***. وفى مقدمة الطبعتين الألمانية والفرنسية من كتابه الصادر بعد الثورة فى (١٩٢٠) يتساءل عن معنى النزعة الديمقراطية الاشتراكية التى شقت حركة الطبقة العاملة. ثم يواصل ليجيب عن تساؤله (***Lenin 1920, pp.16-17***).

الجواب ينحصر تحديدا فى طفيلية وتحلل الرأسمالية وهى مواصفات أعلى مراحل تطورها التاريخى: ألا وهى الإمبريالية .. فقد أفرزت الرأسمالية مجموعة صغيرة من الدول القوية الثرية سلبت العالم بأسره ونهبته؛ والصادرات الرأسمالية تتيح دخلا يتراوح ما بين ثمانية إلى عشرة مليارات فرنك سنويا.. ومن الواضح أنه بالإمكان استخدام هذه الأرباح الضخمة لرشوة زعماء العمال وأعلى طبقات الأرستقراطية العمالية؛ وما لم يتم فهم واستيعاب الجذور الاقتصادية لهذه الظاهرة، فلن يمكن اتخاذ خطوة واحدة نحو حل المشكلات القائمة للحركة الشيوعية أو للثورة الاشتراكية الوشيكة. إن الإمبريالية هى حافة الثورة الاجتماعية للطبقة العاملة أو ما يسبقها مباشرة، وقد تأكد ذلك منذ ١٩١٧ على الصعيد العالمى.

أثبتت الأحداث خطأ لينين، على الأقل فى تحديد توقيت ثورة البروليتاريا! وكان من سمات الحركة الشيوعية العالمية أن أعضاءها كانوا يأخذون الخلافات الأيديولوجية بجدية زائدة. بيد أن تفاصيل هذا الجدل لم تكن هى التى جعلت الإمبريالية مؤثرة إلى هذا الحد، ولكن حقيقة كونها تشير إلى العدو الرأسمالى

وإلى الوطنيين فى المستعمرات هى ما جعل البلاشفة يعتبرون الإمـبريالية كعب أخيل الرأسمالية. كانوا يجادلون بأنه بالقضاء على الأرباح الطائلة التى كانت تحققها البرجوازية الأوروبية فى المستعمرات وعلى قدرتها على إفساد الطبقات العاملة فإن التمرد فى المستعمرات سيؤدى إلى اندلاع الثورة فى أوروبا. وبعد الثورة دفع هذا الاعتقاد المفكرين السوفييت إلى تدبر نوع من المواءمة القومية، الأمر الذى كان الماركسيون يصفونه بأنه وعى زائف، وأفيون للشعوب.

لقد دُفع البولشفيك لمواكبة النزعة القومية لأسباب تكتيكية أكثر منها نظرية، ففى اكتوائهم بنيران حرب أهلية فى الداخل ومحاصرتهم بدول رأسمالية معادية فى الخارج، وجدوا أنفسهم فى حاجة إلى حلفاء. كانت القوميات "المقهورة" هى أشرس خصوم روسيا القيصرية، حيث انجذب زعماؤها إلى مجموعة القيم الليبرالية التى أسس عليها الرئيس الأمريكى وودرو ويلسون ***Woodrow Wilson*** استراتيجيته للسلام، وكان رد لينين أنْ مَنَحَ شعوب الإمبراطورية القيصرية السابقة حق تقرير المصير، الذى قد يصل إلى حق الانفصال؛ وقد أُقر هذا الحق فيما بعد فى دستور ١٩٢٢ السوفييتى، وبقى حتى زوال الاتحاد السوفييتى عام ١٩٩١، وهو الدستور الذى اشتهر بخرقه وليس باتباعه.

## القومية المدنية والعرقية

فكرة أن كل أمة ينبغى أن تكون مستقلة وتحكم نفسها بنفسها تم تقديمها فى الأصل دون الاهتمام بمسألة التعريف، ويجب ألا يدهشنا مثل هذا الإهمال الواضح، فقد أراد مفكرو التنوير تحويل الإرث القومى من ملك وراثى وطبقة حاكمة إلى الشعب. أما هوية الأمم فكانت أمرا مسلما به. لم يذهب مفكرو القرن التاسع عشر من أمثال إرنست رينان ***Ernest Renan*** لأبعد من المقدمة المنطقية البسيطة وهى أن الأمة جماعة من المواطنين يحكمون أنفسهم بأنفسهم ***(Renan 1882, pp. 26-9)***. ولكن بعد ١٩١٨ ومع معادلة الأمة والدولة صار تعريف الأمة أمرا ذا أهمية سياسية.

فى فترة ما بين الحربين اعتنق الكثيرون من المنادين بالقومية منهجا فكريا بديلا مناهضا للتنوير واقتفوا أثر ماتزينى ***Mazzini*** وهيردر ***Herder*** فى اعتقادهم بأن الشعب جماعة ذات وحدة طبيعية وثقافية محددة. كان ماتزينى قد توقع أن يعاد رسم خريطة أوروبا وفقا لخطوط قومية كان يجدها متوافقة مع الطبيعة.

المشيئة الإلهية ستتحقق لا محالة. وسيحل التقسيم الطبيعى محل التقسيم المتشعب الذى أقرته الحكومات الرديئة. وسيعاد رسم خريطة أوروبا. وستقوم دول تعبر عن الشعوب، تقودها الأصوات الحرة، على أنقاض دول الملوك والطبقات الأثيرة. ستكون هناك علاقات أخوية متجانسة بين هذه الدول... فكيف لك أن تشعر بالسعادة أو الراحة وجزء من أرضك الذى يتكلم لغتك نفسها منفصل عن الأمة (*Beales 1966, pp.151-2*).

وصلت الثورة على النزعة العالمية ***cosmopolitanism*** ذروتها فى ألمانيا وكان أبرز ممثليها الفيلسوف هيردر ***J. G. Herder***. ورغم أن "اعتقاده أن قيمة الانتماء إلى جماعة أو ثقافة ما"، مثل اعتقاد ماتزينى، كانت له نتائج سياسية تراجيدية فى القرن العشرين، كما أشار ايزايا برلين ***Isaiah Berlin***، فإن نظرة هيردر عن المجتمع القائم على اللغة والثقافة لم تكن سياسية بل كانت فى الواقع "معادية للسياسة ومختلفة عن القومية وربما معارضة لها" ***(Berlin 1976, p.153)***.

على النقيض، كان سعى القرن العشرين إلى تعريف موضوعى للأمة ذا أهداف سياسية واضحة، إذ كان رد فعل لانهيار الإمبراطوريات الأوروبية ذات الحكم الوراثى، ولم تعد الأسس التى سيتم من خلالها إعادة رسم الخريطة السياسية لأوروبا واضحة. حتى اعتقاد ماتزينى فى التخطيط الطبيعى لم يفلح فى إيطاليا حيث أضاف إقصاء الأقاليم التى تتحدث الإيطالية فى سويسرا وأقاليم الإمبراطورية النمساوية الهنغارية إلى المصطلحات السياسية الخاصة بالقومية مصطلحا سياسيا جديدا وهو التحريرية الوحدوية (***irredentism***) (وهو مبدأ سياسى ينادى بتحرير المقاطعات المتصلة تاريخيا أو عرقيا بوحدة سياسية ما وجمعها فى نطاق هذه

الوحدة الطبيعية)، كما اتضحت استحالة إعادة رسم الخريطة السياسية دون خلق أقليات تبدو كأنها فى مصيدة.

كان وودرو ويلسون يطمح إلى إمكانية تطبيق مبدأ تقرير المصير القومى بإعمال أسلوب الاستفتاء العام، ولكن صعوبة هذه الفكرة كانت تكمن فى الافتراض الخاطئ أن هوية من يشكلون هذه الوحدة لا تمثل إشكالية. وكما قال إيڤور چيننجز ***Ivor Jennings*** عندما أعيد إحياء الفكرة بعد الحرب العالمية الثانية فى إطار إزالة المستعمرات "بدا الأمر منطقيا من الناحية الظاهرة: دع الشعب يقرر شيئًا ولكن الواقع كان أكثر سخفا ولا منطقية، إذ إن الشعب لن يستطيع أن يقرر شيئًا ما لم يقرر أحد من هو الشعب أساسا" (***Jennings 1956, p.56***). فى أوروبا بعد عام ١٩١٨ كان بالإمكان أن ينأى الأمر عن السخف لو وُجدت ثقافة ديمقراطية فى الأقاليم أو المناطق المحررة. ولو كانت المواطنة وحدها قد قبلت كمعيار لتعريف الأمة، لما ثار الجدل بشأن الإقصاء العرقى أو التفرقة العنصرية. من أسف لم يكن ذلك هو الحال مما تسبب فى أن واجه الليبراليون مشكلة الأقليات القومية.

حاول ويلسون مبدئيا أن يُضَمِّنَ ميثاق عصبة الأمم شرطا (مادة ١٠) للتوفيق الإقليمى السلمى فى حال التغير، "فى الظروف العرقية القائمة أو فى العلاقات الاجتماعية والسياسية الحالية" (***Coban 1945, p.28***). ولذا فإن الهجوم الضارى على مبدأ التكامل الإقليمى فشل فى إقناع الجميع بمن فيهم الوفد الأمريكى فى مؤتمر السلام بباريس، ولم تَدَع الصيغة الأخيرة من المادة مجالا للحظ رغم أن الدول التى خلفت إمبراطورية هابسبورج قد فُرض عليها أن توقع على معاهدات تضمن حقوق الأقليات كشرط لانضمامها إلى العصبة. وبما أن القوى الكبرى لم يُفرض عليها مثل هذا القيد، فقد خلق ذلك شعورا بازدواجية المعايير مما سبب رفضا وسخطا كبيرين (***Jackson Preece 1998, pp.67-94***). كان استخدام ألمانيا النازية لوجود الأقليات الألمانية ذريعة لتبرير توسعها شرقا، حريا بتدمير المحاولة الليبرالية للتوافق مع القومية العرقية، وبالتالى اختفت فى ١٩٤٥ مسألة

حماية الأقليات القومية من قائمة الأفكار التى تأسس عليها ميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمى لحقوق الإنسان، ولم يتم إحياؤها حتى تسعينيات القرن العشرين.

كان فشل المفكرين الليبراليين العالميين فى إرساء دعائم نموذج مدنى عن الدولة القومية قد ترك المجال مفتوحا أمام من كانوا يعتقدون أن المشكلة يمكن حلها بتحديد أمم "حقيقية"، وتزَعم المؤرخون وعلماء الاجتماع النقاش فى الغرب. لم يعنوا كالمفكرين السياسيين بتبرير نظام اجتماعى أو سياسى ما، إنما بفهم الظروف التى أدت إلى نشأة ظاهرة القومية نفسها. ومن الأهمية بمكان فى هذا السياق أن نتطرق إلى تعريف ماكس ڤيبر ***Max Weber*** للأمة لأنه يطرح الأسئلة الكثيرة التى حاول غيره من الأكاديميين الإجابة عنها:

إن المعنى المقصود بمصطلح "أمة واحدة" يكمن فى السياسة. ويمكن تعريف مفهوم الأمة بأنها مجتمع تربطه المشاعر نفسها التى تعبر عن نفسها على نحو خاص، أى أن الأمة مجتمع قادر على إنتاج دولة خاصة به (***Weber 1948, p.179***).

فما الذى يتسبب فى قيام المجتمع المترابط العواطف الطامح إلى دولة خاصة به؟ وما العملية التى من خلالها تحصل مثل هذه المجتمعات على الدولة؟ يقع الباحثون عن إجابة للسؤال الأول فى واحد من معسكرين: فبالنسبة إلى أمثال ووكر كونور ***Walker Connor*** (***1978, pp. 379-98***) أو أنتونى سميث ***Anthony Smith*** (***1991***)، تكمن الإجابة فى عودة المشاعر العرقية الأولية القائمة على ذكريات وأساطير ورموز مشتركة. وبالنسبة إلى آخرين مثل إيلى كيدورى ***Eli Kedourie*** (١٩٦٠) أو أرنست جلنر ***Ernset Gellner*** (١٩٨٣) أو بنديكت أندرسون ***Benedict Anderson*** (١٩٨٣) فإن تصاعد القومية- بما فى ذلك صناعة شعوب لم يكن لها وجود من قبل- هو جزء من عملية التحديث. إنهم يختلفون حول الروابط السببية بين القومية والجوانب الأخرى للحداثة؛ بينما يجمعهم الشك فى الدعاوى السلفية للقوميين العرقيين كما أنهم لا يميلون إلى أخذ الجدليات القومية على محمل الجد.

المسألة ليست قابلة للإثبات، ولكن كتابات كلا المجموعتين مهمة لمن يريد أن يفهم كيف شكلت القومية المجتمع الحديث. بيد أنهما لا تمثلان فكرا سياسيا بالمعنى المفهوم عموما: أى منهج للتأمل عن أسس التنظيم السياسى ومبررات استخدام السلطة وحدود استخدامها. ولذلك فلن نخوض فيها هنا. أما سؤال ماكس ڤيبر الثانى فهو سؤال تجريبى وضعى. كانت هناك بعض محاولات لطرح إجابة نظرية عامة وكان مينسك ***Meinecke*** هو الأكثر اقتربا من غيره بتمييزه بين الشعوب القائمة على وحدوية الثقافة وتلك القائمة على وحدوية الدولة .(*Meineckc 1922 p. 15*)

أشار إيزايا برلين إلى أن العالم الليبرالى بعد ١٩٤٥ تجاهل عن خطأ التأثير المستمر للأفكار القومية (***Berlin 1979 [1972], pp.333-5***). ونادرا ما تفحصت دول الغرب الأسس القومية لديها، وكثيرا ما فُهِمَت القومية على أساس المتغيرات المرضية الحادة التى قذفت بالعالم فى غياهب الحرب. فى أوروبا اقترنت القومية بالفشل وسويت به، بينما ظلت فى الدول المستعمرة منهجا للتحرر، وسيتم تغطية الأفكار المسببة للثورات القومية ضد الغرب فى آسيا وأفريقيا فى أجزاء شتى من هذا المجلد مثل الفصول التى تتناول الشيوعية والفاشية والاشتراكية القومية؛ ولكن من الضرورة بمكان أن يتم دراسة إسهامات هذه الحركات الأخيرة فى الفكر السياسى القومى لأنها دعمت ونَمَّت الفكرة العرقية عن الأمة... التى أعيد إحياؤها، بتداعيات جسام، بعد ١٩٨٩.

هذه الفكرة لعبت دورا مهما، وإن كان ثانويا، فى تطور الأيديولوچيا الشيوعية وكانت محورية بالنسبة إلى الفاشية فى فترة ما بين الحربين العالميتين. كانت المشكلة بالنسبة إلى الشيوعيين هى كيفية الاعتراف بها كأمر مشروع بالمعنى الثقافى والإدارى دون السماح لها أن تضرب تكامل الدولة السوڤيتية. وعُهِد بهذه المهمة لستالين الذى سعى إلى تعريف موضوعى يستبعد أية أصداء للطوعية الليبرالية:

الأمة هى مجتمع من الناس مستقر متوافق تاريخيا، مكون على أساس لغة وأرض وحياة اقتصادية مشتركة وبناء سيكولوچى واحد يتبدى فى ثقافة واحدة.. ولابد من التأكيد أن أيا من هذه المواصفات لا يمكنه بمفرده أن يُعرف أمة ما؛ بل إذا ما انعدم أى منها فلن يكون الشعب شعبا .(*Stalin 1973, p.61*)

وليس ثمة غرابة حقيقية فى هذا التعريف، بل إنه يتشابه مع تعريفات أصحاب الفلسفة الوضعية الليبرالية. ولكن ستالين استخدمه ليخلع على الجمهوريات السوڤيتية مظاهر الحكم الذاتى بينما ينكر عليهم حقيقة هذا الحكم الذاتى وجوهره.

لقد اكتسب الفاشيون آراء كثيرة من مصادر مختلفة عن تلك التى ألهمت المفكرين القوميين الأُوَل، ولكنهم- على خلاف الليبراليين أو الاشتراكيين- لم يتعذر عليهم إجراء مصالحة بين معتقداتهم وبين فكرة الأمة، استشهادا بما قال روچر جريفين ***Roger Griffen*** من أن "الفاشية نوع من الأيديولوچيا السياسية جوهرها الأساسى، فى أشكالها المختلفة، هو القومية الشعبية بأشكالها المستحدثة" (***Griffen 1993, p.2***). أو بعبارة أخرى فإن الفاشية أولا وأخيرا هى نظرية عن الأمة.

فى فترة ما بين الحربين العالميتين وصل الكثير من أنظمة الحكم الفاشية إلى السلطة؛ ناهيك عن الحركة الإيطالية التى سميت الأيديولوچية الفاشية باسمها؛ وناهيك أيضا عن الاشتراكية القومية الألمانية التى قادت المنطق الاستبدادى الدكتاتورى إلى النهاية المروعة التى وصل إليها. لم تضع هذه النظم جميعها دعاواها عن السلطة على أساس نظرية واضحة عن التفوق البيولوچى أو العنصرى ولم تكن كلها تعتبر العنف مبدأ للتحرر يأتى بالنتائج الأسرع- رغم أن الكثير منها اعتنق هذه العقيدة. ولكنها- جميعا- كانت ترى أن أية أمة معرضة للأزمات وللانهيار وإن كانت قادرة على الخلاص أيضا. لقد رأوها كلا متكاملا ذا وحدة عضوية بعيدة عن الفكرة الليبرالية عن مجتمع سياسى من المواطنين، كما هى بعيدة عن المجتمع الثقافى الذى وجده البولشڤيك علامة على طريق المجتمع اللاطبقى فى آخر الأمر.

كان الفاشيون فى أنفسهم جماعات مهمتها الأساسية إحداث صدمة تعيد للأمة عظمتها المفقودة من خلال فعل إرادة. وخير ما يمثل مفهوم الوحدة العضوية للأمة هو البيان الصادر عن الخطة القومية من أجل "إيطاليا الجديدة" الذى نشرته فى ١٩٢٠ الرابطة القومية الإيطالية، أسلاف الفاشيين، الذين اندمجوا معهم فى ١٩٢٣:

إن الفرض المنطقى الأساسى للقومية، الذى يضع العقيدة القومية فى علاقة خاصة مع العقائد السياسية الأخرى، هو أن المجتمعات المختلفة على كثرتها، كائنات حقيقية وهبت الحياة وتجاوزت حدود الأشخاص أو الأفراد وهى لذلك تحيا لمئات بل وآلاف السنين.

لذا فالأمة الإيطالية لا تحتوى على مجرد ٣٦ مليون إيطالى موجودين بها حاليا وإنما على مئات الملايين من الإيطاليين الذين سوف يعيشون على هذه الأرض فى القرون القادمة والذين يمثلون كلا متكاملا؛ بهذا المفهوم فإن كل جيل وكل فرد داخل ذلك الجيل ما هو إلا جزء عابر متناهى الصغر ضمن أجزاء الأمة وهو بمثابة الخلية المكونة للأمة ككائن عضوى. وكما أن الخلايا تولد وتحيا وتموت ويبقى الكائن كما هو، فإن الأفراد يولدون ويحيون ويموتون بينما تواصل الأمة البقاء لآلاف السنين.

إن القومية تعتبر توسع قوة إيطاليا فى العالم واجبا فوق كل واجب. إنه قانون أخلاقى يستحث شعبا ما لأسباب جغرافية وتاريخية وديموغرافية إما أن يضعف وينتهى أو يتوسع ويسيطر.. أن يقوى فى كفاحه فى مواجهة الأمم المنافسة وهو الكفاح الذى سيكون شاقا، ولكنه مع النصر يكون مجدا وعزة *(Griffein 1995, pp.37-8)*.

القومية المفرطة كانت الوريث المرضى لهذا الاتجاه فى الرومانتيكية الأوروبية– تلك النزعة التى رفضت كلا من حركة التنوير الفرنسية وعقلانية الاقتصاد السياسى البريطانى. لم يعبأ الفاشيون ولا النازيون بما كان يجمع بينهم وباقى البشرية وإنما بما كان يميزهم ويضعهم فى منزلة أعلى؛ وكان من شأن هزيمتهم النكراء فى الحرب العالمية الثانية أن تضعف من جاذبية النظريات الفاشية عن الأمة. قليل من الحركات القومية المعادية للإمبريالية – مثل حركة "سوباس شاندرا بوس للجيش القومى الهندى" ***Subhas Chandra's Bose's Indian National Army*** أو "الحزب القومى الأفريقى" ***Afrikanar National Party***

فى جنوب أفريقيا – ساندت قوات المحور وفقا لمبدأ مصادقة عـــدو العـــدو. كمـــا وضع فرانز فانون ***Franz Fanon*** المفكر الأول للثورة الجزائرية فكرة العنـــف الثورى فى إطار استعمارى (***Fanon 1965***)، وقد اقتبـــست معظـــم الحركـــات المناهضة للاستعمار– دون وعى– ذلك الشكل الكاريزمى للزعامة الذى غرســـته الفاشية. ولكن القليل منها هو الذى كان يحمل ملامح لاعقلانية الفاشية الأوروبية.

على العكس، تقبلت معظم هذه الحركات بحماسة واضحة فكـــرة الإنـــسانية الواحدة والقيم العالمية. وكان نهرو ***Nehru*** شديد التفاؤل حين حـــث رفاقـــه فـــى البرلمان فى ١٩٤٧ على أن "يتعاهدوا على التفانى فى خدمة الهند وشعبها وقضايا الإنسانية جمعاء" (***Nehru 1962, pp.94-5***). لم يَظهر تحدى القوى العرقية فوق السطح من جديد سوى فى تسعينيات القرن العشرين عندما واجه المجتمع الـــدولى الضغوط المتناقضة للعولمة من جهة والتجزئة السياسية من جهة أخرى.

لم تكن المشكلة النظرية جديدة؛ فقد ظهرت بعد كلا الحـــربين العـــالميتين. فعلى أى أساس يحق لجماعة اجتماعية ما أن يكون لها دولة خاصـــة بهـــا؟ هـــذه القضية لم تحل فى أى من الوقتين. أما البحث عن إجابة جديدة فقـــد جـــاء– كمـــا يحدث دائما فى مثل هذه الأمور – استجابة لأحداث معينة وليس وفقا لآراء فلسفية. مع انهيار الاتحاد السوفيتى واتساع رقعة تحرير الـــنظم الاقتـــصادية بـــدأ النـــاس يعبرون الحدود والتخوم على نطاق واسع، وهو ما لم يكن ممكنـــا أثنـــاء الحـــرب الباردة. فى الوقت نفسه فإن الديمقراطية التى زعم الغرب أنهـــا حـــل لمـــشكلات المجتمعات المنقسمة، كثيرا ما فشلت تماما أو على الأقل كانت مصحوبة بـــالعنف داخل المجتمعات والانتهاك المنظم للحقوق الأساسية على يد سلطات الدولة، بل إن الدولة لم يكن لها وجود فى بعض الحالات.

أدت الحاجة إلى الرد على هذه التحديات إلى إعادة الاهتمام بنظرية تقريـــر المصير، وانفتح مجددا انقسام فلسفى قديم داخل الليبرالية بين من يرجـــون نظـــام عدالة عالمية يقوم على إرساء وتدعيم وتوسيع قـــوانين حقـــوق الإنـــسان، ومـــن يصرون على أن النسق الخُلقى موجود فى داخل المجتمع. كان جون رولز ***John***

***Rawls*** هو الأب المؤسس للمعسكر العالمى الحديث، وقد أوضح كتابه *"نظرية العدالة"* ***Theory of Justice*** الصادر فى عام ١٩٧١ أعمال جيل كامل من المفكرين الكوزموبوليتانيين مثل تشارلز بيتز ***Charles Beitz*** (١٩٧٩) بريان بارى ***Brian Barry*** (١٩٨٨). وقد كانت الاستجابة المجتمعية لفكرة "الموقف الأصلى" التى أقام عليها رولز نظريته، هى الاستجابة الأحدث وهى مرتبطة أساسا بكُتاب من أمثال الفيلسوف الأمريكى مايكل وولزر ***Michael Walzer*** (١٩٨٥) والمفكر السياسى البريطانى ديفيد ميلر ***David Miller*** (١٩٩٥).

يعتقد المنادون بمبدأ الجماعة أن المبادئ الإنسانية ترتبط أساسا بالمجتمعات التى نعيش فيها وليس بالنظريات المطلقة عن الحقوق والواجبات. أما بالنسبة إلى المنادين بالعالمية فإن حدود الدولة والأمة أمر فى المرتبة الثانية من الأهمية، حيث إن المرتبة الأولى هى ما يدور فيهما ويعتمل بداخلهما. يرى المنادون بمبدأ الجماعة أن الحدود هى جزء أساسى لتحديد الهوية ولا تميز بالضرورة بين نمطين سلوكيين مختلفين، بين من فى الداخل ومن فى الخارج، ولكن ما لم يتم ترسيم الحدود بدقة فإن الشعب سيعجز عن التصرف كوحدة أخلاقية أو ثقافية واحدة. ولا شك فى أن ذلك مبالغة فى كلا الموقفين وإن كان يساعد على تحديد أسباب صعوبة الوصول إلى إجماع بشأن قضايا الهجرة وحق اللجوء السياسى وقضية ما إذا كان ينبغى وجود حق الانفصال لتقرير المصير- وتحت أى ظرف.

من الصعوبة بمكان بشكل عام تحديد النقطة التى تبدأ عندها أية نظرية تؤثر فى التطبيق، فليس هناك ثمة دليل على أن كتابات بوكانان ***Buchanan*** (١٩٩١) أو بيران ***Beran*** (١٩٨٧) عن الانفصال كان لها أى أثر فى ممارسات الدولة. فى كتابه الصادر عام ١٩٩٢ *"أجندة من أجل السلام"* ***Agenda for Peace*** يقول بطرس بطرس غالى، وكان سكرتيرا عاما للأمم المتحدة آن ذاك، إنه فى حين لم تغلق الأمم المتحدة أبوابها فى وجه أى أعضاء جدد، لو أن كل مجموعة ساخطة على أوضاعها أرادت لنفسها حق تقرير المصير، فإن نتيجة ذلك ستكون الفوضى وفقدان العالم لهدوئه ورفاهته (***Boutros Ghali 1992, paras. 17 and 18***).

وأكد ذلك أن إجماع ما بعد ١٩٤٥ على مبدأ تقرير المصير- الذى واكب نهاية الاستعمار الأوروبى لدول العالم – كان قد اتُخذ تحت ضغط. يوحى تطور القانون الدولى فى هذه القضية بنتيجة متواضعة كهذه. وعندما طلب رأى محكمة العدل الدولية فى عام ١٩٧٤بشأن موقف المغرب من الدعوى التى رفعتها موريتانيا، أقرت المحكمة بأنه رغم وجود "ولاءات وتحالفات" بين المغرب وبين بعض القبائل التى تعيش فى المنطقة فإنه لا ينبغى استخدام ذلك لننكر على موريتانيا- التى كانت مستعمرة فرنسية قبل ذلك- الحق فى تقرير المصير. أى أن المحكمة أيدت الإجماع السياسى القائم. وفى عام ١٩٩٦ طلبت المحكمة العليا فى كندا رأى اثنين من كبار المحامين عما إذا كان من حق كيبيك ***Quebec*** إعلان الانفصال من جانب واحد، وأجاب المحاميان بأنه "قد يكون هناك تطورات فى مبدأ حق تقرير المصير بحيث يمكن أن تقود الانتهاكات الصريحة لحقوق الإنسان أو سيادة النظم غير الديمقراطية إلى انفصال أحادى الجانب" (وهى المقاييس التى لا تنطبق على ***Quebec*** *(Mayall 1999, p. 70)*. وفى نهاية القرن لم يَبدُ أن القومية قد انتهت كما انتهت الإمبريالية ، ناهيك عن أن كليهما قد حلت محله نزعة عالمية جديدة.

# ٥ ـ الفاشية والعنصرية

ستانلى ج. پاين[*] *Stanley G. Payne*

إن تحليل الفكر السياسى الفاشى مهمة شاقة وذلك لعدة أسباب، حيث لم يتم تعريف الفاشية بدقة وهو ما نتج عنه اعتبارها مجرد مجموعة ممارسات لا أيديولوچية فى الأساس ودون برنامج أو فكر رسمى، وقد كان هناك ميل منذ عام ١٩٢٣ إلى التعميم بما هو أبعد من المثال الإيطالى فأصبح مصطلح الفاشية أو الفاشى يطلق على أى شكل من أشكال الحركات أو النظم اليمينية السلطوية. ثم إن الستالينيين السوفيت راحوا يطلقون المصطلح – مدعوما بصفات إضافية فى الغالب – على كل منافسيهم. وفى مشارف ثلاثينيات القرن العشرين لم تكن الفاشية أكثر من مجرد مصطلح ازدرائى لنعت الخصوم السياسيين، وظل هذا الاستخدام الازدرائى المبهم مستخدما حتى يومنا هذا.

رغم ذلك ظهر إجماع محدود لدى بعض أوائل من درسوا الفاشية الذين يستخدمون المصطلح للإشارة إلى مجموعة الحركات القومية الثورية التى قامت فى أوروبا فى الفترة ما بين الحربين العالميتين، فى حالتى الفاشية الإيطالية والأحزاب الاشتراكية القومية الألمانية أولا، ثم فى الحالات المشابهة فى بقية الدول الأوروبية. ذلك الإجماع المحدود يتفق على أنه لم تكن هناك حركات مشابهة تحمل الصفات نفسها أو معظمها سواء قبل ١٩١٩ أو بعد ١٩٤٥ وعلى أنها لم تظهر خارج أوروبا قط ***(Griffin 1998, pp. 1-16)***. إلا أن الاختلاف قائم بين الدارسين حول ما إذا كان بالإمكان الربط بين الحركات الفاشية المختلفة التى ظهرت فى أوروبا فى فترة ما بين الحربين على اعتبار إنها كلها تمثل ظاهرة عامة شاملة، أو أن تلك الحركات كانت من الانقسام على نفسها بشكل أصبح معه من الضرورى دراسة كل منها على حدة باعتبارها ظاهرة مفردة. وغالبا ما يستقر

(*) أستاذ التاريخ بجامعة وسكنسن – ماديسون.

الرأى على الاتجاه الأول – مع الكثير من الشروط المهمة. مصطلح الفاشية إذن يوظفه الدارسون لتعريف نموذج عام من الحركات السياسية مع إدراك أن التنظيمات المختلفة تنطبق عليها خصائص أساسية مشتركة بينها، ولكنها قد تختلف فيما بينها حيث إنها لا تتبع برنامجا واحدا محددا؛ وعلى هذا الأساس يمكننا تعريف الفاشية باعتبارها شكلا من أشكال الثورية العضوية يغالى فى القومية ويحاول إعادة بث الروح فيها؛ أساسها الفلسفة الحيوية البدائية غير العقلانية؛ هيكلها تركيب يبدو متناقضا ما بين النخبوية المتطرفة وتعبئة الجماهير؛ كما تؤكد بقوة مبدأ التراتبية والزعامة؛ وتقيِّم العنف تقييما إيجابيا إلى حد ما باعتباره هدفا ووسيلة؛ وتميل لتطبيع الحرب والفضائل العسكرية ***(Griffin 1991, p.26-52; Payne 1995, pp. 3-19)***.

للأفكار الفاشية نَسَبٌ وتاريخ فى الفكر السياسى والاجتماعى والفلسفى سابق على تَكَوُّن الحركة الإيطالية فى عام ١٩١٩، رغم أن هذه الأفكار لم تُستحضر معا من قبل ذلك أبدا لخدمة مؤسسة سياسية واحدة ومحددة، كما أن الجذور البعيدة لبعض هذه الأفكار يعود أولا إلى التغيرات الفكرية الكبرى التى جاء بها التنوير فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، وإلى الرومانسية الفكرية والثقافية فى أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ثانيا ***(Nolte 1966; Wippermann 1989)***. لا يلقى ذلك الكثير من التقدير حيث إن الفاشية رفضت تماما المبادئ الرئيسية للتنوير مثل الليبرالية والعقلانية والمادية والشمولية. إلا أن التحول الفكرى فى القرن الثامن عشر كان كبيرا ومتعدد الأوجه بحيث شمل نواحىَ مختلفة من الفكر والثقافة، واعتمدت الفاشية فى الواقع على عدة مرتكزات رئيسية فى الفكر التنويرى بدءا من استبدال المسيحية الأرثوذكسية بمفهوم طبيعى يؤمن بوجود الله عقلا لا تدينا؛ واستبدال القانون الطبيعى المقدس تقليديا بقانون آخر علمانى تماما مع إرساء مفاهيم جديدة عن الطبيعة والمجتمع والأمة. كانت فكرة الأمة و/أو الشعب فكرة جوهرية بالنسبة إلى الفكر الفاشى؛ كما كان مفهوم التراتبية الجديدة للطبقة المستنيرة، المتقدمة فنيا والمتفوقة ثقافيا– وهى النزعات الفكرية التنويرية التى استطاعت البقاء جنبا إلى جنب مع الشمولية. لقد نبع الإيمان بالتقدم

العلمانى والتفاؤل العلمانى من تلك المصادر نفسها التى نبع منهـا التوجـه نحـو "الإنسانية الأعلى" المبنية على القانون الطبيعى العلمانى. وكانت مبـادئ التنـوير تفترض الحاجة إلى توجيه النخبة وإلى حكمها، وهيمنة مـذهب الإرادة الإنـسانية وانتصار العزم على الإصلاح ووضع أسس ثقافة جديدة، مع التمييز بين القطاعات المنتجة وغير المنتجة من المجتمع. كان ذلك فى بعـض الأحيـان يأخـذ شـكل الإصلاح السلطوى وفى أشد حالاته تطرفا كان يأخذ شكل التغيير الثـورى الـذى يدار بالعنف ويؤثر فى نواحٍ عريضة من الحياة السياسية والاجتماعيـة والثقافيـة والاقتصادية بهدف تحقيق الوحدة والاتساق الجديد فى الأمة. كانت الثورة الفرنسية النموذج الأول لتقديم الدين المدنى الراديكالى الجديد وإحلاله محل الثقافة التقليديـة مصحوبا بمسرح عام جديد وطقوس سياسية تؤثر فى العوام وتنطبع فى أذهـانهم. وأخيرا فإن التنوير هو الذى بدأ فى تصنيف الناس على أساس العنصر أو الـسلالة راسما فروقا بين الأعراق أصبحت فى القرن التاسع عشر حادة وحاسمة. كل هـذه العناصر أو الجوانب من الفكر التنويرى اعتمد عليها الفاشيون رغم أنهم رفـضوا بعضا من أهم مبادئه (*Birken 1995*).

ما يوازى ذلك أو يفوقه أهمية عند التصنيف المبدئى للفاشية هو تلك الأوجه الثقافية والسياسية المناهضة لليبرالية فى الفكر الرومانسى، الذى رفض الليبراليـةَ والعقلانية والمادية مفضلا عليها جميعا العاطفة والمثالية؛ مع ميل إلى تأكيد الهوية والقيم التاريخية والعرقية والروحية فى مقابل الشمولية.

وقد أكد أحد أكبر تيارات الفكر الرومانسى مركزية الأمة، ليس باعتبارهـا بناء مدنيا أو قانونيا وإنما كهوية وكيان عرقى وثقافى متفرد غير متكرر. كمـا أن الفكر الرومانسى لا يرى أن السيادة الشعبية تنبع من النخبـة وإنمـا مـن النـاس باعتبارهم يشكلون وحدة ثقافية وعرقية. الحرية بموجب هذا المـنهج الفكـرى لا تتمثل فى الحقوق المدنية للفرد وإنما بتحقيق الأمة لذاتها؛ أى الوصول إلى الفضيلة المكتملة فى المجتمع العرقى والتى قد تتطلب من الفرد التضحية التى قد تصل الى التضحية بالنفس.

أعيدت صياغة هذه المناهج الفكرية السياسية والاجتماعية فيما بين ثمانينيات القرن التاسع عشر وسنة ١٩١٤ بمحتوى جديد، يصفه بعض المؤرخين بالأزمة الثقافية أو الثورة الفكرية لتسعينيات القرن التاسع عشر أو نهاية القرن ***fin de siècle***؛ وبينما كانت التوجهات والنزعات السياسية والاجتماعية والفلسفية في الجزء الأعم من القرن التاسع عشر تعتنق الليبرالية والعقلانية والمادية، قامت الأفكار والأولويات الجديدة لدى النخبة الثقافية والفكرية بتحدى هذه المبادئ السالفة الذكر فى الجزء الأخير من القرن (***Sternhell 1978***).

كان للمثالية الجديدة الرواج فى الفلسفة التقليدية وفى بعض جوانب الأدب. وأكدت التيارات الأحدث اللاعقلانية والفلسفة الحيوية والتوجه للفعل. وعكف الفيلسوف الألمانى فريدريك نيتشه ***Friedrich Nietzsche*** يناقش أهم دعامات ومبادئ الحقيقة ويعيد بناءها نظريا (***Aschheim 1992***). واستبدلت النزعة الفردانية، بميل جديد تجاه التناظر الحيوى ومفاهيم الكلية والوحدة العضوية (***Mosse 1964***)، كما كشفت الأبحاث الجديدة فى علم الإنسان وفى علم النفس الاجتماعى عن اختلافات أخلاقية وثقافية شاسعة فى داخل المجتمع الإنسانى وشجعت النسبية الأخلاقية والفكرية كما كشفت عن غلبة العاطفة واللامنطق والذاتية فى الجماعات الاجتماعية. وكتب علماء علم الاجتماع السياسى من أمثال جيتانو موسكا ***Gaetano Mosca*** وڤلفريدو پاريتو ***Vilfredo Pareto*** عن ميل طبيعى وحتمى إلى حكم النخبة وليس الحكم الديمقراطى أو حكم الأغلبية فى الجماعات السياسية والاجتماعية. وقد عكف الداروينيون الاجتماعيون على تطبيق المفاهيم الداروينية فى علمى البيولوچيا والحيوان على المجتمع الإنسانى مؤكدين النزوع إلى مبدأىّ المنافسة والبقاء للأصلح- بل حتميتهما. كما طُبق ذلك على العلاقات الدولية أيضا مما شجع على المنافسة القومية والإمبريالية وربما على الحروب (***Kelly 1981***)؛ وفى مطلع القرن العشرين كانت هناك دعوات جديدة للعنف من قِبَل الزعماء الثوريين والعسكريين القوميين والمفكرين الأصوليين، ففى كتابه الصادر عام ١٩٠٨ "*تأملات عن العنف*" ***Reflections on Violence*** كتب المفكر الفرنسى چورچ سوريل ***Georges Sorel*** يقول إن العنف ليس مجرد

شر لابد منه أو وسيلة بغيضة نحو خير أكبر، بل إنه فى حد ذاته أمر إيجابى بنَّاء ومرغوب فيه. كان سوريل يرى أن العنف ينقى الجماعة الاجتماعية فهو الوسيلة الأكثر ضمانا- لو أدير بالطريقة الملائمة- لإبراز القيم الإيجابية مثل الجدية والمثالية والوحدة والالتزام والتضحية بالذات مما يرفع شأن ممارسيه ويُعلى قدرهم.

أكثر الجوانب شؤما بهذا الخصوص كان انبعاث الفكر العنصرى الحديث، فالبشر على مدى قرون عدة على وعى ببعض الفروق العنصرية خاصة فى لون البشرة، ولكن مثل تلك الفروق كانت هامشية فى نظر الفكر المسيحى التقليدى مقارنة بالطبيعة الإنسانية الأساسية للبشر. كان الاستثناء الوحيد بدءا من القرن الخامس عشر فصاعدا هو استعباد الأفارقة السود، ولكن فى أواخر القرن الثامن عشر وفى القرن التاسع عشر قُوِّضَت هذه الأفكار حتى انتهت العبودية تماما من أوروبا كلها ومن الأمريكتين ومن المستعمرات الأوروبية، وإن لم تنته فى كل المجتمعات الإسلامية فى أفريقيا والشرق الأوسط.

بدأ التصنيف المفصل للمجتمع الإنسانى من حيث السلالات المحددة خلال القرن الثامن عشر، وكان ذلك تحليلا وصفيا محايدا إلى حد ما وغير مصاغ على أساس السلالات الغازية أو الفوارق الازدرائية. ولكن الفكر العنصرى كان ينتشر حثيثا خلال القرن التاسع عشر مما أدى فى النهاية إلى وجود "العنصرية العلمية" التى سعت لتسجيل وتصنيف الصفات الفسيولوجية وغيرها للعديد من المجموعات العرقية والعنصرية المختلفة. وفى نهاية القرن التاسع عشر ظهرت أبرز انعكاسات هذه الدراسات فى العمل الذى قام به عالم الإجرام اليهودى الإيطالى سيزار لومبروزو *Cesare Lombroso* الذى حدد "النمط الإجرامى الفطرى" من البشر على أساس شكل ومواصفات الرأس وملامح الوجه. ولعدة قرون تالية عكف الدارسون اليهود على تقوية "علم السلالة اليهودية" لتعريف الخصائص "العنصرية" الخاصة باليهود. وفى أواخر القرن التاسع عشر كان المعلقون والكتاب فى مختلف البلدان يعبرون عن قلقهم إزاء أخطار الانحدار الاجتماعى والثقافى والعنصرى

وكان أبلغ المؤلفات تعبيرا عن ذلك هو الكتاب الذى ألفه الكاتب اليهودى الألمانى ماكس نوردو ***Max Nordau*** عام ١٨٩٢ بعنوان "الانحلال" ***"Degeneration"***.

خلال النصف الثانى من القرن نفسه، أصبح الفكر العنصرى أكثر وضوحا وأشد تعصبا وأعمق كرها وعدوانية، مع الميل الزائد إلى وضع فوارق واضحة وإبراز التراتبية فى السلالات البشرية. وحيث إن كل هذه التصنيفات والدراسات كانت تتم بواسطة الأوروبيين والأمريكيين البيض، وبما أن المجتمع الأوروبى كان يزداد هيمنة على العالم، فإن الأوروبيين البيض وشركاءهم العرقيين فى كل مكان كانوا يضعون أنفسهم على قمة تلك التراتبية البشرية. كان أول الكُتاب الذين نجحوا فى نشر مفهوم تفوق السلالة البيضاء على بقية السلالات البشرية هو الأرستقراطى الفرنسى النخبوى آرتور دى جوبينو ***Arthur de Gobineau*** الذى نشر كتابه *"فى اللامساواة بين السلالات البشرية"* ***Essay on the Inequality of the Human Races*** فى ١٨٥٣. وبدأ يشرح المصطلحات التى ظهرت فى النصف الأول من القرن التاسع عشر، فسمى الجنس الأبيض الأكثر تفوقا بالآريين (***Aryans***)، وزعم أنهم أعلى بالفطرة من بقية السلالات والأجناس الأخرى، ولكن الاندثار مقدر لهم سلفا وحتما بسبب الآثار الهدامة لتمازج الأجناس عن طريق زواج البيض من أجناس أخرى (***Biddiss 1970; Bainton 1985***).

لم يقتصر التصنيف العنصرى على الإنسان أو السلالة البشرية ككل فحسب، وإنما تعدى ذلك إلى الاختلافات العرقية أو السلالية بين المجموعات المختلفة من الأوروبيين البيض أنفسهم. ويسمى چورچ ل. موسيه ***George L. Mosse***- أحد كبار مؤرخى العنصرية الأوروبية- ذلك بـ"العنصرية الغامضة" - وهى غامضة بمعنى أن الاختلافات بين الأوروبيين البيض لا يمكن رؤيتها فى اختلاف لون البشرة وشكل العينين، وإنما هى اختلافات يمكن تحديدها لغويا ومفهوميا بناء على التاريخ أو الثقافة أو اللغة، وقيل إنها موجودة "فى الدم" حتى وإن لم تكن بادية

للعيان. ازدادت هذه العنصرية الغامضة التصاقا بالقومية المتطرفة فى أواخر القرن التاسع عشر (*Mosse 1978, pp. 94-112*).

ورغم أن ذلك الفكر كان له مناصروه فى الدول المختلفة فإنه كان يتركز فى ألمانيا والنمسا. هنالك ارتبط الجنس الآرى والشعوب الجرمانية التى تتصف بطول القامة والشقرة وزرقة العينين وهى الصفات الموجودة فى الألمان وفى شعوب أخرى فى أوروبا الشمالية والشمالية الغربية وأشباههم عبر البحار. وكان عدد متزايد من الكتاب والخبراء فى الشئون العامة يروجون لمفهوم الجنس الآرى الألمانى الذى حظى أيضا بتأييد أكبر؛ وكان أبرز كتاب المرحلة الموسيقى الألمانى الشهير ريتشارد ڤاجنر ***Richard Wagner***. بيد أن أكبر المؤيدين لمفهوم الآرية كان المفكر الإنجليزى هوستون ستيوارت تشمبرلين ***Houston Stewart Chamberlain*** الذى انتقل إلى ألمانيا وكتب فى ١٨٩٩ عمله المطول "*أسس القرن التاسع عشر*" ***Foundations of the Nineteenth Century*** وكان من رأيه أن الشعوب الجرمانية هى السلالة الأكثر تميزا والأفضل على الإطلاق من بين السلالات الأخرى، حيث يمتلكون "روح العنصر الآرى" أو روح السلالة الآرية ويجسدون جميع الفضائل العليا. ولكنهم مهددون من قِبل المد المحيط بهم من السلالات الأدنى والأقل شأنا، وبالتالى فعليهم ألا يترددوا فى الانخراط فى حروب عنصرية يحمون بها أنفسهم وينتصرون لسلالتهم على السلالات الأخرى (***Poliakov 1971; Field 1981***)، وأصبح تشمبرلين أحد أفضل الكتاب عند أدولف هتلر ***Adolf Hitler***.

ساعد ترويج هذه الأفكار فى ألمانيا فى أواخر القرن التاسع عشر على التغيُّر الاجتماعى والثقافى المتلاحق وعلمنة مختلف أوجه الحياة فى المدن السريعة النمو، مما حد من مقاومة الأفكار الغامضة الجديدة عن الأمة والسلالة؛ وقبل نهاية القرن وصل الأمر لدرجة أن البعض كان يفضّل اعتناق "الدين الألمانى"، الذى كان يسعى لدمج السلالة والأمة ومبادئ لوثرية محرفة. ومع بداية القرن العشرين كان من الشائع أن يعتنق عتاة المتعصبين للقومية الألمانية المبادئ العنصرية.

صاحب العنصرية الغامضة الجديدة تصاعد العداء للسامية فى العديد من أجزاء أوروبا فى السنوات الأخيرة من القرن التاسع العشر. هذا العداء العنصرى الحديث للسامية يختلف عن العداء التقليدى لليهود حيث إن الأخير يضرب بجذوره فى المبادئ الدينية ويمكن تلافيه بالتحول الدينى. بينما الأول يضرب بجذوره فى الكراهية العنصرية التى لا تعترف بأى نوع من المصالحة. وبينما كان اليهود فيما سبق يُشجبون، تقليديا، باعتبارهم قتلة المسيح وحملة أفكار دينية زائفة، فإن العداء العنصرى الجديد للسامية يرى فى اليهود سلالة حاقدة حانقة تحمل الضغينة لغيرها من السلالات، أو أنها سلالة "ضد السلالات" تكرس نفسها لتقويض دعائم السلالات والمجتمعات الأخرى؛ هذه العقيدة تعتبر اليهود مخربين بالفطرة، وذوى طبيعة عنصرية موصومة بالجشع والمادية وعدم القدرة على المحبة أو الإيثار. بل إن كشوفا علمية كبرى كنظرية جرثومة المرض قدمت تشبيها ملائما حيث كانت تعتبر اليهود أشبه بميكروبات تهاجم الأجسام (أو المجتمعات) بسهولة وبشكل طبيعى مثل البكتيريا حاملة المرض.

راح العداء الجديد للسامية (*anti-Semitism*) (وهو المصطلح الذى تمت صياغته فى ستينيات القرن التاسع عشر) يجد له مكانا فى الفكر السياسى وظهرت أشد مظاهره تطرفا فى فرنسا وروسيا ورومانيا. ولكن هذا العداء للسامية كان غالبا ما يمنى بالهزيمة خارج روسيا ورومانيا. فانتهت مثلا أولى المحاولات لقيام تنظيمات سياسية معادية للسامية فى ألمانيا بالفشل. ولكن بعد صدمة الحرب العالمية الأولى بدأت القوى المعادية للسامية تكتسب زخما جديدا فى أوروبا الوسطى، وإن لم يكن فى فرنسا.

أحد أهم المبادئ الجديدة للقومية العنصرية التى بدأت فى التطور بدءا من ثمانينيات القرن التاسع عشر، كان التوجه المتنامى نحو توسيع الدعوة إلى القومية بإدخال جوانب من الاشتراكية الاقتصادية لخلق صيغة جديدة من الاشتراكية القومية. تم التعبير عن ذلك بالعديد من الأساليب، ولكن الدعاوى الأولى للاشتراكية القومية لم يحالفها الكثير من النجاح. منيت أول مجموعتين ألمانيتين بالفشل التام ثم

اختفتا، كذلك كان حال العديد من الكيانات الفرنسية الصغرى التى سعت لرفع الراية نفسها فيما بين ١٨٨٥ و ١٩٠٥. أما الأحزاب الاشتراكية القومية الوحيدة التى كتب لها البقاء فكانت تنظيمات ديمقراطية مستقلة للعمال التشيك والألمان فيما أصبح- بعد مرور نحو قرن من الزمان- جمهورية التشيك.

فشلت إذن المفاهيم الجديدة عن القومية الثورية واللاعقلانية والعنف والعنصرية فى أن تلتحم معا لتصنع أية قوى سياسية كبرى جديدة قبل الحرب العالمية الأولى، ولكن كل المبادئ والمعتقدات التى تشكلت منها الفاشية فيما بعد كانت هناك بالفعل قبل ١٩١٤ لكى يستنطقها المفكرون وواضعو النظريات. وقد أدى تأثير أشد الصراعات الدامية التى وقعت فى العالم حتى ذلك الحين عنفا وتدميرا – ألا وهى الحرب العالمية الأولى – أدى إلى زعزعة النظامين السياسى والاجتماعى بما سمح باتحاد معظم هذه الأفكار وبلورتها لتظهر أولى الحركات الفاشية الحقيقية الناجحة (***Sternhell 1978***).

من الأهمية بمكان عند الحديث عن تاريخ الأفكار السياسية وتصنيف القوى الجديدة أن نوضح أنه حتى قبل ميلاد الفاشية كان قد ظهر هناك شكلان آخران من الفكر السياسى السلطوى غير الشيوعى، يمكن وصف أحدهما باليمين الراديكالى الجديد والآخر باليمين السلطوى المعتدل. كذلك كان للأشكال الأخرى من السياسات السلطوية أصول وجذور تعود إلى القرن التاسع عشر حيث بدأ ظهور اليمين الراديكالى فى الحركات التقليدية الجديدة والشرعية فى فرنسا وإسبانيا ثم الحركات القومية المتطرفة فى النمسا وروسيا. وفى النهاية فى إيطاليا وفى أماكن أخرى، واختلفت أشكال اليمين الراديكالى عن الفاشية ليس فيما يتعلق بالنزعة السلطوية فى حد ذاتها ولا حتى فيما يتعلق بالعنف وشهوة القتل، وإنما فى النخبوية الاجتماعية ومحدودية القدرة على إثارة وتحريك الجماهير ورفض القومية / الوطنية الثورية. كان اليمين الراديكالى يعبر عن النخب القديمة، وفى معظم الحالات- إن لم يكن فيها كلها- كان يرسخ جذوره فى الدين أكثر منه فى الثقافة الراديكالية الجديدة. ورغم أنه كان تحوليا فى بعض الأمور فقد حاول الحفاظ على معظم التراتبيات

الاجتماعية والاقتصادية القائمة كما كان يفتقر إلى الثورية الموجودة فى فاشية مطلع القرن العشرين.

اختلف اليمين السلطوى المعتدل فى أوروبا أول القرن العشرين عن كل من الفاشية واليمين الراديكالى فى مقته للعنف ولأى شكل جديد متطرف للسلطوية. وكان مصدراه الأساسيان هما البحث عن نخبوية وليبرالية سلطوية يمكن السيطرة عليها، والتعاونية الكاثوليكية (كما فى الحركات التعاونية الجديدة فى الدول الكاثوليكية).

تعود "الليبرالية الجديدة" شبه الراديكالية إلى أول ومنتصف القرن التاسع عشر فى فرنسا وإسبانيا كما كانت ممثلة فى معظم الدول الأوروبية عند مشارف القرن العشرين. لم يتقدم السلطويون المعتدلون ولا السلطويون الليبراليون سوى ببعض التغيرات المحدودة نسبيا فى الهيكل الدستورى لفرض السلطة وكانوا عادة ما يدمجون الليبرالية السلطوية مع مقترحات تعاونية جديدة. دائما ما كانوا يقترحون إسباغ نظم جديدة على الهيكلين القانونى والدستورى الرسميين مع المحافظة على قدر من التعددية. إلا أنه أصبح من العسير أن نضع خطوطا حادة فاصلة بين بعض أشكال الليبرالية السلطوية والحركات الأقل تطرفا لليمين الراديكالى، حيث إنها قد تتداخل معا (***Payne 1995 pp.14-19, 35-70***).

## الفاشية الإيطالية

أصل مصطلح (فاشى ***fascist***) هو الكلمة الإيطالية (***fasci***) ومعناها "حزمة" أو "اتحاد"، التى كانت عادة ما تلصق بأسماء التنظيمات الإيطالية الجديدة الوطنية أو الراديكالية فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أما المجموعة السياسية التى أصبحت فيما بعد الحزب الفاشى المعروف تاريخيا، فقد كانت فى الأساس كيانا يسمى الرابطة الإيطالية النضالية (***Fasci Italiani di Combattimento***) التى تأسست فى ميلانو فى مارس سنة ١٩١٩. وكانت

مكونة من حوالى ثلاثمائة عضو من اليساريين فى الغالب: بعضهم نقابيون ثوريون سابقون أو اشتراكيون سابقون تحت زعامة بنيتو موسوليني (***Benito Mussolini***) وفوضويون، وعدد قليل من الجمهوريين وأعضاء من حركة الطليعة الفنية المستقبلية وكذلك المحاربين القدامى بـ "أرديتى" وصفوة وحدات الكوماندوز ذوى الزى الموحد الأسود فى الجيش الإيطالى.

نشأت أهم مبادئ الفكر السياسى الفاشى الإيطالى الأصلى من النقابيين الثوريين السابقين الذين اعتنقوا النقابية القومية، الذين كانوا قد بدءوا منذ ١٩٠٨يعيدون تقييم مبادئهم الثورية الماركسية الأصلية، مميزين أنفسهم أكثر وأكثر عن الحزب الاشتراكى الأرثوذكسى حيث كان بعض النقابيين الثوريين قد بدأ يرى عدم إمكانية قيام الطبقة العاملة وحدها بثورة إيجابية. وقبل الحرب العالمية الأولى بدأوا يؤكدون أهمية الأخلاق والفكر والرمز والاهتمام بعلم النفس الاجتماعى أكثر من اهتمامهم بالمادية الطبقية النمطية. كما أكدوا مبدأ الإرادية بدلا من الحتمية الاقتصادية والدور الريادى للنخبة كطليعة ثورية. وتوصلوا إلى أن التغيرات السياسية لابد من أن تشمل جميع الطبقات ولابد من أن يكون لها طابع شعبى بدلا من أن تقتصر على عمال المدن. وكان العديد من مفكريهم يرى من الضرورى اعتبار جميع الإيطاليين المنتجين – بما فيهم الطبقات المتوسطة العاملة – "أمة بروليتارية" هناك تمييز ضدها من قبل التقسيم العالمى للثراء والقوة. لذا فإنه– على الأقل على المدى القصير – لم يكن الصناعيون المنتجون هم العدو الرئيسى للعمال الإيطاليين لأنهم طوروا موارد الأمة وحسنوا فرص العمل بها، وإنما كان العدو الحقيقى هو المؤسسة السياسية الليبرالية التى قيدت نمو جميع الطبقات. إذن كان أساس الثورة الإيجابية يكمن فى الشعب ككل وليس فى طبقة واحدة، أى فى الأمة باعتبارها "أمة بروليتارية" وهو ما سوف يحتاج إلى فعل مباشر وعنف وأعمال بطولية (***Roberts 1979, pp.3-128; Sternhell et al. 1994***).

بعد أن بدأت الحرب العالمية الأولى، دعا بعض الزعماء والمفكرين النقابيين الثوريين إلى دخول إيطاليا الحرب باعتبارها "حربا قومية ثورية"، صانعين بذلك أول تعبئة جماهيرية للأمة، كانت بمثابة المقدمة للثورة التى حدثت بداخل إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى. وعند نهاية الحرب أصبح بعض النقابيين الثوريين نقابيين وطنيين مدمجين القومية مع نظام تعدد الطبقات فى النقابية القومية، ليقودوا العمال وليوجهوا الاقتصاد وليحلوا محل الدولة الليبرالية. لم يستطع النقابيون القوميون أبدا أن يهيمنوا على الحركة الفاشية التالية لذلك، ولكنهم كانوا دوما فى قلب "الفاشية اليسارية" التى ستبقى أحد أهم القطبين الأيديولوجيين الأساسيين فى الحركة (القطب الآخر هو مجموعة الرابطة القومية اليمينية) ***(Gentile 1975; Gregor 1974)***.

بينيتو موسولينى ***Benito Mussolini*** الذى تزعم الجناح الثورى للحزب الاشتراكى قبل الحرب، انفصل مع مجموعة من تابعيه عن الاشتراكية الدولية فى أكتوبر عام١٩١٤ لأسباب مشابهة لتلك لدى النقابيين المؤيدين للحرب، وبنهاية الحرب أصبح أحد القوميين أو الاشتراكيين القوميين- على أنه لم يستخدم ذلك المصطلح بالتحديد. ورغم تأثره فى بعض الأحيان بالنقابيين فإن موقفه أصبح أكثر اعتدالا وأكثر انتهازية، كما أنه تأثر بسياسات الاشتراكيين الوطنيين فى فرنسا وألمانيا، الذين كانوا يؤيدون بشدة المجهود الحربى لأمتهم ويقبلون بشكل نقابى مركزى فى العمل والعلاقات الاقتصادية ***(Gregor 1979; Milza 1999, pp. 163-217)***.

على عكس الاشتراكية القومية فى ألمانيا، وجدت الفاشية الإيطالية صعوبة فى وضع مبادئ ونظرية سياسية واضحة محددة. حيث تخبطت مبادؤها إلى حد ما فى السنوات الأولى. وبدأت الأيديولوجية الجديدة للفاشية تتكون فى عام ١٩٢٠ أو ١٩٢١ حيث توسعت لتصبح حركة جماهيرية فى رد فعل للتهديد الظاهر للاشتراكية الثورية المناهضة للقومية فى إيطاليا؛ وفى الوقت الذى بدأ فيه الحزب الفاشى القومى (***National Fascist Party***) يُنظم صفوفه رسميا فى أكتوبر

١٩٢١، غيَّرت الحركة الكثير من زعمائها وعددا من مبادئها. وبعد شهرين – في أول ديسمبر – أعلن موسوليني في البرلمان أن "برنامج الفاشية ليس نظرية أو مجموعة من الأفكار الجامدة التي تنفذ بغير نقاش". وعَرَّف الحزب الجديد نفسه بأنه "ميلشيا ثورية في خدمة الأمة، وأنه يتبع في ذلك سياسة تقوم على ثلاثة مبادئ هي: النظام والانضباط والتراتبية" (**Gentile 1989 p. 102**). كما عرَّف الفاشيون أنفسهم بأنهم نخبة جديدة لقيادة إيطاليا تتبنى منهج "الإنتاجية" في الاقتصاد بدلا من منهج التوزيع أو التجميع وتؤيد التوسع العسكري و الإمبريالي بحماسة شديدة (**De Felice 1966; Gentile 1989**).

بعد أن أصبح موسوليني رئيس وزراء دستوريا لحكومة أحزاب ائتلافية في أكتوبر١٩٢٢، كان الافتقار إلى نظرية محددة أحد العقبات أمام تحويل الحكومة إلى دكتاتورية منظمة؛ الأمر الذي لم يبدأ إلا في يناير ١٩٢٥؛ وخلال الفترة الانتقالية ضم الحزب الرابطة القومية الإيطالية الصغيرة وكانت مجموعة نخبوية من الراديكاليين اليمينيين تعتنق مبادئ الدولة الشمولية السلطوية كما عرفها أستاذ القانون ألفريدو روكو ***Alfredo Rocco***. حاول روكو والقوميون الآخرون أن ينظموا قواعد الفكر الفاشي، وأن يمحوا بقايا الأفكار اليسارية غير أن نجاحهم في ذلك كان محدودا؛ وبعد أن أصبح روكو وزيرا للعدل في الدكتاتورية، قام بوضع ما سمي بقوانين الفاشية المتطرفة ***leggi fascistissime*** التي أرست دعائم المؤسسات الرئيسية في النظام الجديد (***Ungari 1963***).

أصبحت العقيدة الأساسية للنظام الجديد هي عقيدة الدولة الشمولية السلطوية التي حاولت – وإن ليس بنجاح تام– أن تدمج فكر النقابيين القوميين مع التعاونية السلطوية اليمينية للقوميين السابقين. كان الهدف هو إحلال بنية عضوية سلطوية جديدة محل الليبرالية السياسية والاقتصادية، وتم تنظيم ثلاث عشرة نقابة وطنية تابعة للدولة لتمثل وتنظم كلا من رأس المال والعمل. نظريا، كانت تديرها وزارة جديدة للمؤسسات النقابية، ثم تحولت فيما بعد– تحديدا في ١٩٣٤– إلى إحدى وعشرين مؤسسة نقابية قومية. وخلال عامي ١٩٢٨ و١٩٢٩ استبدل البرلمان

المنتخب بغرفة مركزية يختار أعضاؤها بأسلوب غير مباشر عن طريق الحزب والنقابات والمؤسسات القومية الرئيسية الأخرى (***Lyttleton 1973, pp. 308-424***).

وبدءا من ١٩٢٥ أُعلنت الدولة الفاشية دولة "شمولية"؛ دولة حكم مطلق، تستأثر بالحكم، تتبنى مصطلحا جديدا كان قد تم سكه فى العام السابق لذلك، حينما حذر أحد زعماء المعارضة الليبرالية من خطر التحول إلى الدكتاتورية الكاملة. ذلك المفهوم الازدرائى سرعان ما تحول إلى مفهوم إيجابى على يد موسولينى وبعض المفكرين الفاشيين الآخرين على رأسهم الفيلسوف الرائد چيوڤانى چينتايل ***Giovanni Gentile***- الذى أثار مبدأ "الحكم المطلق" ليبرر امتداد سلطة الدولة إلى كل مناحى الحياة السياسية وبعض المناحى الأخرى (***Gentile 1915; 1946***). لم يكن هذا المبدأ يفترض السيطرة الكاملة على كل المؤسسات، ولكنه كان ذا طبيعة عدوانية ومطلقة توحى بامتداد السيطرة على المزيد منها فى المستقبل (***Gregor 1969***).

الأقوى من الهيكل النقابى أو التعاونى كانت قوة وقدرة "الدولة الجديدة" نفسها، والتى أصبحت الأسطورة السياسية الوحيدة المسيطرة وهى الفاشية. ورغم أن القطاعات المختلفة من الحزب قد يكون لكل منها أفكار مختلفة عن كيفية تنظيم النقابات والشركات، أكد موسولينى دور الدولة القومية السلطوية وطبيعتها - "الشمولية" كما هو المصطلح الإيطالى- والتى سوف تكمل ما لم يكتمل بعد من الوحدة الإيطالية، وتدير بناء إيطاليا حديثة قوية موطنا جديدا للإيطاليين الفاشيين وإمبراطورية إيطالية كبيرة عظيمة فى آخر الأمر، ومع أسطورة الدولة الجديدة سرعان ما تطورت من حماسة شديدة إلى محاكاة روما، والنظر إلى إيطاليا الفاشية، باعتبارها روما الثالثة التى تتبع أمجاد الإمبراطورية القديمة، وأمجاد عصر النهضة لكى تصبح فى منتصف القرن العشرين شبيهة بروما الإمبريالية. كانت أسطورة الإله هى الأسطورة الأخيرة لاحتواء وريادة الإمبراطورية كلها: أسطورة موسولينى كزعيم كاريزمى نابغة ذى قدرات خارقة تؤهله لقيادة الفاشية ودولتها الجديدة، صانعة منها إمبراطورية وآخذة بناصيتها إلى المجد التاريخى.

ورغم أن الهدف كان بناء إيطاليا قوية متطورة ماديا؛ فإن الإيطاليين رفضوا المادية كقيمة بحد ذاتها أو كهدف بحد ذاته. كان لابد من أن يتشكل "الإنسان الجديد" بفعل الفاشية التى ستطبع فى ذهنه روحانية جديدة ومثالية بطولية وحسا أسطوريا، من شأنه وحده أن يبث فيها الشجاعة الكاملة والتضحية بالذات والسعى وراء الفتوحات البطولية. لتحقيق هذا الهدف، أنشأ النظام فى عام ١٩٢٩ "مدرسة للصوفية الفاشية".

راحت الفاشية تغرس الحس بكل ما هو مثالى، وكل ما هو روحانى من خلال الفن والثقافة والتعليم، ومن خلال الاحتفالات والطقوس العامة للدين المدنى، وتؤكد ربما أكثر من الاتحاد السوفيتى، الشكل الجديد للعروض السياسية العامة كالطقوس والاحتفالات المسرحية لإشاعة وبث الروح البطولية وغرس قواعد وأسس الفاشية وأساطيرها؛ وهكذا دشنت صنع الأسطورة باستخدام التعليم والدعاية والاحتفاليات الموسعة باعتبارها أدوات لغرس وإشاعة الروح الفاشية، بينما كانت علاقتها بالواقع تزداد وهنا وضعفا (**Gentile 1996**).

كان للفعل العسكرى والعنف القومى مكانة مقدسة، ليس كمكونيْن أساسيين للحفاظ على الأمن القومى الوطنى فحسب، وإنما باعتبارهما أعلى أشكال وأسمى درجات الحياة الوطنية. وتم تعريف الحرب، ليس باعتبارها مسألة ضرورية لبناء الإمبراطورية العظمى الجديدة فحسب، وإنما كمتطلب أساسى للدولة ولصحة الشعب الإيطالى. بل إن الحرب كانت تعتبر الاختبار الحقيقى الفعلى لأية أمة؛ بدونها لا يمكن أن يولد "الإنسان" الإيطالى "الجديد" ولولاها يصبح الاضمحلال والتدهور حتميا.

ورغم كل الأساطير الشعبية، ورغم كل طموحات النظام وتطلعاته، فإن حكومة موسولينى ظلت طوال عقدها الأول غير عدوانية فيما يتعلق بالشئون الخارجية، بينما كانت الدولة "الشمولية" تعتمد على مجموعة من حلول الوسط شبه التعددية مع المَلَكية والمؤسسات الأخرى بحيث يبقى الملك على رأس الدولة، وتحتفظ الكنيسة والمؤسسات العسكرية والتشريعية والاقتصادية وعالما الفن والثقافة

باستقلالها. ولكن النظرية الفاشية برغم ذلك كانت بمثابة "ثورة" كاملة، وأصبح الفاشيون الشباب أكثر عنادا وضجرا، ينادون بموجة ثانية من الفعالية التى تحول جميع المؤسسات الإيطالية إلى جانب تغيرات اقتصادية شاملة، وكانت قلة من الفاشيين اليساريين تنادى بالبدء فى عملية تأميم اقتصادى من خلال المؤسسات.

كان موسولينى يرى فى هذه الآراء بعض الصحة، وإن كان يعتقد أن الفاشية الكاملة لن تتحقق إلا من خلال التعليم والفتوحات العسكرية معا: أى أن معظم الإيطاليين لن يصبحوا فاشيين حقيقيين، إلا بعد تربية جيل كامل تحت مظلة التعليم والإعلام الفاشى، وبعد أن يتحقق الانتصار العسكرى الكامل للفاشية، وإلا فإن أية سيطرة للمؤسسات الإيطالية قد تذروها رياح القوى المحافظة.

كانت هناك ثلاث مدارس مختلفة للفكر الاقتصادى الفاشى يمكن وصفها بشكل عام باليسار واليمين والوسط. كان اليساريون الفاشيون نقابيين قوميين يؤيدون التكامل النقابى للتمثيل ولتحديد مسار الاقتصاد فى نقابات قومية تحقق كفاءة أعلى وإنتاجا أوفر ودخلا أكبر وعدالة اجتماعية أوسع وأشمل، وهو ما سوف يؤدى من الناحية النظرية إلى تحول اقتصادى شامل (ولكن ليس إلى جماعية الدولة)، كما أنه سيتيح أسسا نقابية جديدة للدولة. أما الفاشيون اليمينيون تحت زعامة روكو ***Rocco*** وآخرين فقد اقترحوا الدولة التعاونية كنظام للإرشاد والسيطرة لتشجيع المزيد من الإنتاج والقوة القومية، ولكنهم أيضا شجعوا أن تكون حوافز العمال مبنية على زيادة الإنتاجية. أما أصحاب الوسط والذين كانوا فاشيين معتدلين أو "تعديليين" فكانوا إما مع نوع من الليبرالية السلطوية أو التعاونية التكنوقراطية المعتدلة. كان الليبراليون يرون السلطويون أن وظيفة الفاشية هى خلق دولة قومية قوية تشجع الاقتصاد، ولا تتدخل كثيرا فى القوى الاقتصادية، ودعا التعاونيون التكنوقراطيون بزعامة جوسيبى بوتاى ***Giuseppe Bottai*** إلى تعاونية يقودها الخبراء وليس الساسة أو الدهماويون أو أصحاب النظريات، لكى تتجنب الدولة كلا من السلطوية المتطرفة والدهماوية حتى تتمكن من إقامة تكنوقراطية مستنيرة لتعظيم التحديث.

لم يتبنَ موسولينى أيا من هذه البرامج بشكل دائم وإن كان برنامج روكو فى النهاية كان له أكبر تأثير. فى سنواته الأولى فى السلطة اتبع موسولينى "الفاشية الليبرالية" للمعتدلين فقمع الاتحادات التجارية اليسارية، ولكنه لم يكن كثير التدخل فى القوى الاقتصادية. ولكن النظام تحول إلى منهج أكثر إعمالا لسلطة الدولة فى سنة ١٩٢٦، فى حين تبنت النقابات القومية مصطلحات الفاشية اليسارية، بينما كانت فى الواقع والممارسة ترفض "التكامل النقابى". وحتى بعد إنشاء الاثنين وعشرين مؤسسة فى ١٩٣٤ كانت مؤسسة رجال الصناعة الإيطاليين تحتفظ ببنيتها وهيكلها واستقلاليتها مما دفع بوتاى ***Bottai*** إلى أن يصف النظام بأنه "تعاونيات بدون نظام تعاونى".

كانت الآثار الاقتصادية للركود الاقتصادى بعد عام ١٩٣٠ تتطلب مبادرات أخرى، ولكن استخدام التعاونيات تقلص بشكل عام. كان رد الفعل الرئيسى هو توجه الدولة مباشرة نحو تقنين وضخ كميات كبيرة من الاستثمارات فى المؤسسات الصناعية والمالية المترنحة حتى أصبح نحو ٢٠% من الأسهم الصناعية والمالية مملوكة للدولة (وإن لم تدرها بشكل مباشر). وكانت تلك أعلى نسبة تدخل حكومى فى العالم خارج الإتحاد السوفيتى.

اختلال ميزان القوة الأوروبية بسبب هتلر بعد ١٩٣٣ منح موسولينى، لأول مرة، الفرصة لفرض ما كانت تعتبره العقيدة الفاشية قمة الإنجاز الحكومى – وهو الفتوحات الإمبريالية، وكان اقتران الاستيلاء على أثيوبيا فى ١٩٣٥- ١٩٣٦ بالمزيد من التوسع لنشاط الدولة وقوانينها نذيرا بأن قيام "الدولة الشمولية" قد بات وشيكا؛ ورغم أن اتساع قوة الدولة ومؤسساتها فى أواخر الثلاثينيات كان أكبر منه قبل عشر سنوات، بقيت "الشمولية" مجرد مذهب غير واضح المعالم أكثر منها حقيقة. لم يكن ثمة دافع للتعبئة الشاملة، وظلت المؤسسات المحافظة القائمة تتمتع ببعض الاستقلالية، وإن لم يكن بنفس الدرجة السابقة.

لم يكن للتنوع والتطور غير المؤكد وعدم الوضوح النسبى لبعض المبادئ الأساسية فى الفاشية الإيطالية نظير فى الاشتراكية الوطنية الألمانية. فقد قدم أدولف هتلر الزعامة الأيديولوچية الصارمة التى لم يستطع موسولينى أبدا أن يقدمها. لذا فليس من قبيل المبالغة القول إن الفكر السياسى الاشتراكى القومى كان يتألف أساسا من مبادئ هتلر التى أخذت شكلها، وظهر ذلك بوضوح فى ١٩٢٥ عندما نشر هتلر كتابه الشهير *"كفاحى"* ***"Mein Kampf"*** معلنا معظم جوانب فكره السياسى. كانت جذور اشتراكية هتلر القومية موجودة فى العنصرية الآرية والداروينية الاجتماعية العالمية، وهى الشكل الأكثر تطرفا من أشكال القومية الألمانية فى أوائل القرن العشرين، التى ازدادت راديكالية بعد تجربة الحرب العالمية الأولى المريرة وتداعياتها. كما أضيفت لها مبادئ اجتماعية واقتصادية على يد مفكرى ما بعد الحرب من أمثال ديترتش إيكارت ***Dietrich Eckart*** وجوتفريد فيدر ***Gottfried Feder***.

كانت أهم التصنيفات التى وضعها هتلر هى السلالة والمكان، إذ كان يرى أن الجنس الآرى أو النوردى هو الأعلى شأنا والأكثر تفوقا مقارنة بجميع "الأجناس" أو"السلالات" الأوروبية الأخرى، أو بغيرها فى أى مكان. هذه الأجناس– لما بينها من فروق فطرية وتنافس– كانت عاجزة عن التعايش السلمى ولذا فإن الصراع بينها كان حتميا من أجل الهيمنة والسيطرة. هكذا كان هتلر يرى أن التاريخ هو تاريخ الصراع العرقى بين مختلف الأجناس، ولم تكن تلك مسألة تفضيل وإنما انعكاس لحقائق الحياة الإنسانية الطبيعية التى أرادها الله للبشر. كان مفهوم هتلر عن الألوهية هو أن قانون الطبيعة – وهو قانون ذو مخالب وأنياب حمراء – قد تأسس بفعل سبب طبيعى أولى، ولذا فإن المبادئ العرقية السليمة إنما تتبع إرادة الله (***Ceicel 1972***).

ولكى يبرهن على صحة مبادئه العنصرية عاد هتلر إلى التاريخ وإلى التجربة الإنسانية بوجه عام، زاعما أن الصراع العنصرى كان دائما موجودا وفى

كل الأحوال؛ حيث ظهر تفوق الجنس الآرى من خلال منجزاتهم التاريخية والثقافية – وهو ما يجسده الشعب الألمانى. (ينبغى الالتفات هنا إلى أن هتلر لم يكن قوميا ألمانيا بالمعنى الضيق للكلمة إذ كان يدرك أن هناك العديد من أفراد الجنس الآرى المنتشرين بين شعوب شمال أوروبا الأخرى، كما أنه أقر أن الألمان لم يكونوا سلالة نقية تماما. فالمبدأ الآرى إذن مبدأ عرقى عنصرى أكثر منه قوميا ولذا فإنه يتخطى حدود ألمانيا، وذلك رغم أن الألمان كانوا هم ممثلوه الأساسيون).

الشق الآخر من فكر هتلر خاص بالمكان، حيث كان يرى أن التاريخ بجميع مراحله ينطوى على المنافسة بين الأجناس والأعراق للاستيلاء على الأرض، وفى العصور الحديثة مع دخول العالم منافسات محمومة، حوصرت السلالة الآرية فى جزء محدود من ألمانيا وأجزاء أخرى من شمال أوروبا، ولذا كان ينبغى لألمانيا أن تكتسب المزيد من المساحة أو الأرض الصالحة للمعيشة لتتسع ومن ثم تسيطر على العالم وإلا عاشت أسوأ حالات الانحدار، وقد عكست مبادئ هتلر فى هذا الشأن رؤية أشد التوسعيين الألمان راديكالية فى أثناء الحرب العالمية الأولى: إما الهيمنة على العالم وإما الانهيار ***Weltmacht oder Niedergang***.

أما الحصول على الأرض فلا يتأتى إلا من خلال الغزو والاستيلاء عليها حيث لا وسيلة أخرى لذلك، وعلى ألمانيا ألا تهاب ذلك لأن البديل هو انهيارها فى حين أن تفوق "جنس السادة" لابد من أن يظهر فى القوة والبأس ورباطة الجأش والنظام والصرامة والبسالة العسكرية؛ فقد خرج من بين الآريين أعظم الفنانين والمحاربين، ولكن صفات المحاربين لابد من غرسها غرسا سليما والحفاظ عليها على المستوى الأكمل. وبما أن الحياة كفاح دائم فإن ممارسة العنف المنظم أمر ضرورى للحفاظ على التفوق العرقى؛ وإنها لمسئولية هتلر شخصيا أن يقود ألمانيا فى هذه الحرب متزعما الألمان من معركة لأخرى إلى أن يحقق النصر العظيم الذى هو السيطرة على معظم أوروبا وفتح كل أوروبا الشرقية السوفيتية للاستيلاء على الأرض، ويفضل أن تكون تلك الحرب على جبهة واحدة فى وقت واحد (***Jaeckel 1972***).

ورغم أن جميع السلالات الأخرى الأقل شأنا، وخاصة جموع السلافيين فى شرق أوروبا، هى أجناس منافسة معادية للآريين، فإن العدو اللدود للجنس الآرى يتمثل فى اليهود؛ لقد جسد هتلر أشد أنواع العداء للسامية تطرفا فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، مزدريا إياهم باعتبارهم سلالة شياطين لا هدف لها سوى تلويث السلالات الأخرى وتحطيمها. كان يعتقد أنه لا يمكن خلع الصفات البشرية العادية عليهم إذ إنهم دون البشر يتجسد فيهم الفساد ويشيعون المرض شأنهم شأن البكتيريا، وكما إنهم المسئولون عن هزيمة ألمانيا فى ١٩١٨ وعن ظهور الشيوعية؛ لذا فلابد من محوهم من حياة ألمانيا وحياة الدول الأخرى كذلك. بيد أن هتلر لم يوضح أبدا كيف يمكن تحقيق ذلك.

تم تنظيم حزب العمال القومى الاشتراكى الألمانى فى ميونخ فى بداية عام ١٩١٩ ولكنه لم يصل إلى السلطة بزعامة هتلر إلا بعد أربعة عشر عاما فى يناير عام ١٩٣٣. كان انتصار النازية يعود إلى الديماجوجية الانتخابية الزائفة والأكثر تطرفا؛ حيث كانت تستخدم أسطورة اليهود ككبش للفداء، وصياغة أشد الوعود مبالغة بزعم مناهضة الكساد وآثاره المدمرة فى ألمانيا. ربما يكون هناك بعض الحق فى ذلك، رغم أنه كان يتعين أثناء الحملات الانتخابية تهدئة نبرة العداء الشديد للسامية لعدم بث الرعب فى قلوب الناخبين؛ بينما كان يتم وضع البرامج الاجتماعية والاقتصادية للاشتراكية القومية وحسابها بدقة لكى تروق لقطاعات عريضة من الجماهير. لقد ورث النازيون بعض مبادئ اقتصاديات الدولة التى طبقوها تطبيقا صارما لضخ رأس المال والسيطرة على التضخم وزيادة الإنتاج وإيجاد الوظائف. ومثل كل الفاشيين، كان هتلر يؤيد مبدأ الملكية الخاصة بشدة، ثم إنه وظف الدولة لتوجيه وتقنين النشاط الاقتصادى من خلال أجهزة الرقابة والتنظيم والعقود والاتفاقيات تحت حكم دولة ذات سلطة مطلقة. كان النازيون يطلقون على هذا النظام ***Zuwangswirtschaft*** أى اقتصاد الإلزام أو الاضطرار (***Kershaw 1985; Zitelmann 1987; Prinz and Zitelmann 1991***)

النقطة الأساسية بالنسبة إلى المذهب الاشتراكى القومى كانت مبدأ الزعامة ***Führerprinzip***؛ الذى أقر الزعامة المطلقة وغير المشروطة لهتلر ليقود الشعب ويقر العدل ويرشد الأمة نحو العظمة، وامتدت فكرة مبدأ الزعامة فى كافة المؤسسات بهدف خلق زعماء فرعيين أقوياء فى "أمة من الزعماء"، وأعيد بناء المجتمع الألمانى نظريا على أنه "مجتمع للشعب" ***Volksgemeinschaft*** حيث للجميع نفس المكانة من الناحية العرقية، ولكن الوظائف تختلف، وكل ذلك تحت شعار "الحاجات العامة قبل الحاجات الفردية" ***Gemeinnutz geht vor Eigennutz*** **(*Burleigh and Wippermann 1991*)**. ويتَأتَّى لهذه المبادئ أن تتحقق من خلال سياسات دقيقة للدعاية الشعبية وتنظيم كافة أنواع الفنون والتسلية والترفية **(*Voegelin 1986*)**. لم يكن هتلر أبدا مفكرا منظم العقل ولم يُعِد مطلقا خطة دقيقة للحكومة لذا فإن بعض البرامج النازية كانت تتطور بعشوائية، ولكنه رغم ذلك كان أسرع تقدما وأعمق توغلا من موسولينى لأن الطبيعة العامة لسياساته كانت معروفة للألمان، فى حين أن الأزمة السياسية والتفكك السياسى كانا قد بلغا فى ألمانيا فى عام ١٩٣٣ مبلغا شديد التردى عن ذلك الذى وصلت إليه الأزمة السياسية فى إيطاليا فى عام ١٩٢٢.

وأيما بدت نظرياته الراديكالية متطرفة لغير الألمان، فإنها ساعدته على الإمساك بزمام السلطة، بل وخلقت له الدعم للتوسع والغزو. كما دعمت آراء المفكرين النازيين الآخرين بمن فيهم جوتفريد نيس ***Gottfried Neese*** وألفرد روزنبرج ***Alfred Rosenberg*** أفكاره. ومجد كتاب روزنبرج *"أسطورة القرن العشرين"* الصادر عام ١٩٣٣ "أسطورة الدم" وتفوق ونقاء الجنس الآرى. كان الهدف الأسمى للفكر النازى – الذى لم يشرح بدقة أبدا للشعب الألمانى – هو الهدف الأكثر تفردا وغرابة من بين كل المخططات الثورية فى القرن العشرين: ثورة عنصرية للتوسع ولتنقية الجنس الآرى فى أوروبا الشمالية والشرقية. لم يضع هتلر أية خطط أو جداول زمنية لحملاته وغزواته؛ ولا أوضح رسميا بالتفاصيل المحددة تخطيطه لأشد سياساته تعسفا والتى عرفت فى النهاية باسم "الحل النهائى" ***endgültige Auslösung***، ألا وهى الذبح المنظم لحوالى ستة ملايين يهودى تم

العثور عليهم عام ١٩٤٢ فى تلك الأجزاء من أوروبا التى احتلها النازى؛ وقد تأكد ذلك فى مبدأ حرب الإبادة العنصرية (خاصة ما تم تطبيقه فى أوروبا الشرقية) وهو جوهر فكره، وكذلك عزمه الدءوب والمعلن لإنهاء "المشكلة اليهودية" مرة وإلى الأبد. ورغم أن نظرية النازى قد تسمح بالهجرة أو الترحيل أو الطرد الجماعى لكل اليهود إلى القارات الأخرى- وهو الاحتمال الذى تم التلاعب به كثيرا- فإن "نظرية المرض المُعدى" التى ألفها هتلر عن اليهود كانت تتضمن سياسة شديدة القسوة، رغم أن التفاصيل الفعلية لم تعرف إلا فيما بين عامى ١٩٣٩ و١٩٤٢ (*Schleunes 1970; Ackermenn 1970*).

لقد اقتسمت الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية حدا أدنى من المبادئ والمواصفات الفاشية المشتركة، ومن ضمنها: المعارضة التامة لليسار واليمين والوسط السياسى (رغم الاستعداد المؤقت للاتفاق مع أقسام من اليمين لكسب القوة)؛ والسلطوية المتطرفة؛ وهيمنة الدولة على الاقتصاد؛ وفلسفة وثقافة حيوية لاعقلانية وغير مادية؛ وتقييم نظرى إيجابى للعنف؛ وتأييد شديد للحرب والتوسع؛ وسياسة اجتماعية تؤمن بالوحدة العضوية لمختلف الطبقات؛ وتعبئة الجماهير وإنشاء "جيش حزبى" من الميليشيات؛ والتأكيد المشدد لمفهوم الذكورة، ومفهوم الزعامة الكاريزمية؛ وتمييز مرحلة الشباب على باقى مراحل الحياة؛ وتطوير دين مدنى ومسرح سياسى شديدىْ القومية.

كانت هناك أيضا اختلافات شديدة وعميقة فى أسلوب وفى درجة تطبيق المبادئ المشتركة (*Bessel 1996*)، ففى بعض الجوانب كان النظام الإيطالى يعتبر شكلا معتدلا من أشكال السلطوية حيث أتاح درجات متفاوتة من التعددية المؤسسية (رغم نظريته المجردة عن الشمولية)، وقام بتسع عمليات إعدام سياسى فقط قبل الحرب العالمية الثانية، بينما كان النظام الألمانى أكثر تطرفا فى كل الأمور؛ ثم إن الفاشية الإيطالية لم تعتنق العنصرية القائمة على الأسطورة ولم تكن معادية للسامية بشكل رسمى، وفى كل مرحلة من مراحل تطور الحزب حتى عام ١٩٣٨، كانت النسبة الضئيلة جدا من اليهود الفاشيين داخل الحزب أكبر من

نسبتهم الأكثر ضآلة فى المجتمع الإيطالى ككل. أى أن الفاشية الإيطالية كانت يهودية غير متناسبة"، الأمر الذى كان النازيون يعيرونهم به.

وعندما وجد موسولينى فى عام ١٩٣٨ أن ألمانيا النازية باتت أقوى قوة فى العالم، وأن التحالف معها أصبح ضرورة، استنتج أيضا أنه كان لابد من تكييف مبادئ الفاشية الإيطالية لتتواكب مع النظام النازى الجديد، وكانت إحدى نتائج ذلك صدور "مانيفستو العنصرية الفاشية" الذى أعلن أن الإيطاليين يمثلون سلالة مميزة ومتفوقة بسبب صفاتهم الوراثية البيولوجية وتميز بيئتهم وثقافتهم، وهو التعريف الذى جاء مختلفا عن مذهب هتلر لأنه كان يعطى مكانة مهمة للتاريخ والتعليم، ويبرز الفكر التشريعى المعادى للسامية وإن لم يكن بنفس الحدة والتطرف كما كان فى ألمانيا النازية.

## هنغاريا ورومانيا

نشأت فى هنغاريا حركة فاشية تشبه فى مبادئها ومنهجها الحركات الفاشية فى إيطاليا وألمانيا. كانت تلك البلاد هى أكثر الدول الأوروبية معاناة من التسوية السلمية التى وُقعت فى عام ١٩١٩ كما كانت الروح القومية بها فى أشد وأسوأ حالاتها إحباطا. كانت هنغاريا أكبر بلدان أوروبا من حيث أعداد الأحزاب الفاشية فى ثلاثينيات القرن العشرين، إلى جانب أنها كانت هى الدولة الوحيدة التى بلغت فيها الأحزاب الفاشية فى الاستفتاء الشعبى النسبة العالية نفسها التى بلغتها الأحزاب النازية فى ألمانيا فى عام ١٩٣٢ (٣٥ % أو أكثر فى عام ١٩٣٩).

وبما أن معظم الأحزاب ذات النزعة الفاشية فى هنغاريا كانت تسمى نفسها "الاشتراكيون القوميون"، كانت هناك بعض المنظمات المختلفة التى استخدمت المصطلح نفسه فى أسمائها مع تنوع الأساليب. المنظمة الوحيدة التى أصبحت حركة شعبية كبرى فى أواخر الثلاثينيات كانت هى الحركة الهنغارية أو حركة "الصليب السهم" التى نظمها الضابط فيرنك سلازى ***Ferenc Szalasi***، الذى

اعتنق الكثير من المبادئ النازية، مدعيا تفوق السلالة الهنغارية الرفيعة (كان الجد الأكبر لسلازى مهاجرا من أرمينيا فى القرن الثامن عشر يدعى سالوزيان **Salosian**) حيث دافع عن السلطوية والحكم العسكرى والزعامة الكاريزمية والفلسفة الحيوية/المثالية وعن وجود إطار اقتصادى للاشتراكية القومية تحكمه الدولة.

كانت هناك أيضا فروق واضحة، إذ بينما كان سلازى يعتنق جميع المبادئ المشتركة بين الفاشية الإيطالية والاشتراكية القومية الألمانية، اعتنق فى الوقت ذاته صيغة اقتصادية جماعية راديكالية من الاشتراكية القومية التى قد تقوم بثورة فى مجال الملكية وتوزيع الثروة. كانت حركة سلازى أكثر الحركات الاقتصادية يساريةً فى كل الأحزاب الفاشية الكبرى، كما كانت الأكثر اعتدالا فى مسألتى العنف ومعاداة السامية. حاول أن يعيد خلق إمبراطورية هنغارية، بدون حروب إن أمكن، رغم أنه دعم بشدة ما كان يطلق عليه حرب هتلر ضد الاتحاد السوفيتى. ورغم أن حزب الصليب السهم كان يهاجم اليهود كثيرا، لم يقترح سلازى أكثر من نفيهم خارج هنغاريا ***(Nagy-Talavera 2001, pp. 75-266; Szöllösi-Janze 1989, pp. 101-282)***.

بحلول عام ١٩٣٩ أصبح "الصليب السهم" يمثل تهديدا كبيرا للحكومة الهنغارية اليمينية التى كانت شبه سلطوية فسحقت الحركة بقوة. وفى نهاية عام ١٩٤٤ عين هتلر سلازى دكتاتورا "دمية" فى ذلك الجزء من هنغاريا الذى لم يكن الجيش الأحمر قد احتله بعد، وظلت القوانين والقرارات الاشتراكية لنظام سلازى القصير الأمد مجرد حبر على ورق.

الحركات الفاشية الأخرى التى مرت بدرجة من القوة كانت أكثر هامشية وسعت بأساليب متناقضة إلى المواءمة بين الفاشية والعقيدة الوطنية السائدة- الأرثوذكسية فى رومانيا والكاثوليكية فى إسبانيا وكرواتيا. وكانت حركة ***Legion of the Archangel Michael*** (رابطة المحاربين الرومانيين) التى نظمها كورنيليو زيلى كودرينو ***Corneliu Zelea Codreanu*** فى رومانيا فى عام

١٩٢٧ أهدأ الحركات الفاشية نبرة. الحركة– التى سميت فيما بعد باسم ميليشياتها العسكرية "الحرس الحديدى" – استمدت معارفها من الاشتراكية القومية والفاشية وقبلت بجميع مبادئهما المشتركة، بل إنها قدمت مفهوما مختلفا عن "الإنسان الجديد" الثورى وكان "الإنسان الجديد" هو عنوان المجلة الدورية الناطقة ***Omul nou*** باسم الحزب؛ وفى حين كان الإنسان النازى الجديد نتاج التميز العرقى، وإنسان الفاشية الإيطالية الجديد نتاج الثورة ومبادئ التعليم فإن الإنسان الجديد فى رابطة المحاربين الرومانيين كان يتمتع بالميلاد الروحانى الجديد من خلال المبادئ والأفعال الحربية ومن خلال تعاليم وروحانيات الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية. كثيرا ما كان كودرينو يؤكد أن كل الشرور والمشاكل تنبع من القلب، وأن الهدف الأساسى ينبغى أن يكون هو التجدد الروحانى للوصول فى النهاية إلى الخلاص الأبدى لجميع الرومانيين الأحياء والموتى؛ وكانت كل الاجتماعات الحزبية الدورية تبدأ بطقس دينى موجز، وكان ذلك بالنسبة إليها أكبر من مجرد تقليد رسمى.

قام الأعضاء فى رابطة المحاربين بقتل العديد من كبار معارضيهم كما هاجموا اليهود وقتلوهم خضوعا لتعاليم كودرينو بأن الحياة ما هى إلا كفاح لا نهائى يتطلب العنف والحرب، وإن لم يبرروا الحرب على الأسس نفسها التى سادت إيطاليا وألمانيا. وقد حاول كودرينو وغيره من المنظرين بالرابطة أن يحلوا التناقض الموجود فى نوع من "الفاشية المسيحية" بالحديث عما فى الحياة من خطايا ومساوئ وامتلائها بالقسوة وأحيانا بالعنف الضرورى، ومقارنة ذلك بعالم آخر يصلحه المسيح. كان الفكر والفعل السياسيان للحزب محكومين بالقسوة والعنف السائدين فى العالم الأول حتى وإن كان الهدف النهائى – من الناحية النظرية – هو إرساء دعائم العالم الثانى. وقد حاول بعض المحاربين المتعصبين بالرابطة حل هذا التناقض بالخضوع الإرادى للسلطات لكى تقوم باعتقالهم وإعدامهم. قليل منهم – على الأقل – كان يدرك أن العنف المنظم بالرابطة ليس له ما يبرره فى المبادئ المسيحية، ولكنهم زعموا بأنه مطلوب حتى يبعث الشعب الرومانى فى الزمن الحاضر. وقد يعترفون بعد ذلك بأن التضحية بالذات من أجل الشعب كانت أكبر من كل اعتبار آخر بحيث عرضوا أنفسهم للعنة الأبدية كثمن غال لتحطيم أعداء رومانيا (***Heinen 1986, pp.127-414***).

فى رومانيا كما فى هنغاريا، قامت الحكومة السلطوية بقمع الحركة الفاشية. ولما كانت الحركات الفاشية صنيعة المؤسسات القومية متعددة الطبقات التى لا تزدهر سوى فى وسط ثقافة ومؤسسات السياسة الأوروبية الحديثة، كانت فرصتها محدودة فى اقتناص السلطة عن طريق القوة المسلحة أو العصيان المسلح كما هو الحال بالنسبة إلى الحركات الشيوعية فى البلدان الأقل تطورا أو فى ظروف الحرب العصيبة. كانت الحركات الفاشية فى الفترة ما بين الحربين فى حاجة إلى الحرية لحشد الدعم السياسى وكسب الحلفاء للحصول على السلطة فى النظم الديمقراطية أو شبه الديمقراطية، ولذا فإن الحكومات السلطوية غير الفاشية فى أوروبا الشرقية والجنوبية كثيرا ما كانت تحبطها.

وعندما انهارت الحكومة الرومانية تحت وطأة التوسع الألمانى فى ١٩٤٠ وجدت الرابطة الفرصة لدخول الحكومة كشريك صغير تحت زعامة الدكتاتور العسكرى الجديد مارشال أنتونيسكو ***Marshal Antonescu***. فى ذلك الوقت كان كودرينو قد قتل على يد النظام السابق، وعانت الرابطة من غياب القيادة كما عانت من أكثر التصرفات تطرفا وتشتتا. لم يكن فى رومانيا هتلر ولا موسولينى، ولكن ميل الرابطة إلى اللاعقلانية الشديدة منع وجود أية سياسات وظيفية أو أدائية. حصل أنتونيسكو على موافقة هتلر على مضض – وهو الذى كان فى السابق يرى فى رومانيا حليفا عسكريا يعتمد عليه – فرفض الرابطة كحزب لاعقلانى مدمر وسحقه فى محاولة تمرد فى يناير ١٩٤١ (***Nagy-Talavera 2001, pp.431-76***).

## الفاشية خارج أوروبا

فى ثلاثينيات القرن العشرين كانت الجهود على أشدها لمحاكاة الفاشية والنازية فى معظم الدول الأوروبية وأمريكا اللاتينية ومختلف مناطق الشرق الأوسط وجنوب أفريقيا. فى كل هذه الدول كانت الظروف التى شجعت الفاشية فى إيطاليا وألمانيا وهنغاريا منعدمة. فى الدول الديمقراطية المستقرة فى أوروبا الشمالية على وجه الخصوص فشلت الأحزاب الفاشية فشلا ذريعا. كان ذلك ما

حدث أيضا فى أمريكا اللاتينية حيث لم تكن أساليب ووسائل حشد الجماهير التى سادت القرن العشرين قد تطورت هنالك بعد، وحيث كانت القومية أخف وطأة، والشعور بوجود خطر أو تهديد أو منافسة عالمية أقل. أما فى جنوب أفريقيا فكان تأثير الفاشية أكبر وأقوى ويرجع ذلك إلى المبدأ العنصرى كما يرجع إلى أن نحو سدس عدد السكان البيض كانوا من أصل ألمانى. ومع ذلك فإن حزبين مختلفين محاكيين للفاشية الأوروبية فشلا؛ وتزعم الحزب الأفريقى الوطنى ***Afrikaner National Party*** نظام الفصل العنصرى بعد الحرب العالمية الثانية وحافظ على "ديمقراطية عنصرية" للسكان البيض تضمن لهم دستورية الحكم والانتخابات المباشرة. ورغم تأثر النظام الجنوب أفريقى بالعنصرية الأوروبية، فإنه خلق نموذجا هجينا فريدا كان يفتقر إلى معظم ملامح وخواص الفاشية الأصلية.

كانت اليابان الإمبريالية هى القوة غير الأوروبية الوحيدة التى اعتقد معظم المراقبين أنها كانت تشبه الفاشية الأوروبية فى فترة الحرب العالمية الثانية. كونت اليابان نموذجها الخاص من الاثنية-العرقية والعسكرية المتطرفة والطموحات الإمبريالية والثقافة السياسية التى تشجع على النظام والوحدة من أجل خوض الحروب العدوانية، وقد تأثر عدد صغير من الجماعات اليابانية المتطرفة بالفاشية الأوروبية- الألمانية أكثر منها الإيطالية – كما كانت تستخدم فى بعض الأحيان مفاهيم "الاشتراكية القومية". إلا أن أيا من هذه الجماعات الفاشية الصغيرة لم يحظ بأدنى درجات القوة السياسية فى اليابان ولم يكن له فى الثلاثينيات أى مستوى من التحديث السياسى الذى تم فى ألمانيا قبل عشرين عاما من هذا التاريخ. كانت يابان فترة الحرب العالمية الثانية إذن تشبه ألمانيا الإمبريالية فى شكلها الراديكالى فى فترة الحرب العالمية الأولى؛ وبدلا من القيام بثورة فاشية انخرطت اليابان الإمبريالية فى شكل راديكالى تقليدى لعبادة الإمبراطور سيطرت عليه القوة العسكرية (كما حدث فى ألمانيا بعد عام ١٩١٤). لم يتم تقديم أى نظام سياسى جديد، رغم أن كل الأحزاب غير اليسارية تجمعت تحت مظلة واحدة فى عام ١٩٤٠. وتم الحفاظ على الانتخابات التنافسية بانتظام على المستوى القومى، وسجلت المعارضة أقلية نسبية فى انتخابات عام ١٩٤٢. كانت اليابان تفتقر إلى

الشروط الواجب توافرها لقيام فاشية كاملة فيما يخص التطور الاجتماعى والثقافى والاقتصادى والسياسى؛ ورغم ذلك فإنها – حتى فى غياب أيديولوچيا مساوية للفاشية، وغياب أى نظام سياسى جديد – قدمت أقرب الأنماط شبها بالنظام الفاشى خارج أوروبا (*Payne 1995*، *pp.328-54*).

## الحرب العالمية الثانية

كانت القوى الفاشية الأوروبية هى ما أشعل الحرب العالمية الثانية، التى حققت لها أعلى درجاتها صعودا، كما جرَّت عليها الانهيار والدمار، وخلقت الانتصارات العسكرية الألمانية العظيمة فى فترة ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٢ نزعة تعاطف وانتهازية لدى عدد من الدول الأخرى لمحاكاة الفاشية، وهو الميل الذى كان يشتد قوة أو ينهار ضعفا وفقا للموقف العسكرى. وطالما كان الحال هكذا تتولد الرغبة لدى بعض الأقليات الأوروبية فى أن تتحالف أيضا مع التراتبية الراديكالية النازية ولكن– كما كان الأمر فى حركات ما قبل الحرب – كان ذلك يأخذ شكلا مختلفا فى كل دولة. ففى فرنسا– على سبيل المثال تبنت الأحزاب الفاشية الجديدة منهجا أكثر اعتدالا إلى حد ما (*Milza 1987*).

لقى هذا التوجه تشجيعا مؤقتا بسبب بعض التعديلات والدعاية السياسية الألمانية حين اشتد وطيس الحرب، إذ كان العدوان الألمانى يقدم فى الأساس باعتباره كفاحا ثوريا من أجل نظام راديكالى جديد مناهض للسامية؛ رغم أن ذلك كان سببا فى الحد من دعم بعض البلدان الأخرى. وفى ١٩٤١ تم تقديم النازى على أنه زعيم أوروبا الذى يكافح من أجل الحضارة الأوروبية ضد الخطر المزدوج الذى تمثله الشيوعية السوڤيتية والبربرية الآسيوية من جانب والپلوتوقراطية المادية الأنجلو– أمريكية من جانب آخر. واكتسب هذا النهج تعاطفا مؤقتا من بعض الدوائر الدينية والمحافظة. كما كان يوازى ذلك الذى أقره المنظرون الفاشيون الإيطاليون فى ١٩٤١، وإن لم يتفق معه تماما، حيث كان

أولئك يضعون مخططات للزعامة الفاشية لنظام عالمى جديد فى البحر المتوسط وجزء من الشرق الأوسط يمكن أن يحوى المجتمع العربى أيضا.

فى الوقت نفسه كان هتلر قد كوَّن العديد من الأنظمة السياسية التابعة والعميلة. أولى هذه الدويلات التابعة كانت سلوفاكيا المستقلة، التى كانت تأوى أقلية فاشية نشطة ولكنها كانت تحت سلطة حزب الشعب السلوفاكى الكاثوليكى الذى كان يسيطر على الفاشية المحلية. وبالمثل فإن أهم هذه الدوليات التابعة - كانت فرنسا فيشى تحت حكم المارشال بيتان ***Marshal Pétain*** التى كانت سلطوية وتعاونية من حيث البنية ولكنها لم تعط تمثيلا كبيرا لأى حزب من الأحزاب الفاشية الفرنسية الجديدة داخل الحكومة؛ ولا حصلت الأحزاب الفاشية على السلطة فى المناطق التى كانت تحت الاحتلال العسكرى المباشر باستثناء حزب (التجمع الوطنى) تحت زعامة فيدكن كويزلينج ***Vidkun Quisling's Nasjonal Samling*** بعد أن صار كويزلينج رئيسا لوزراء النرويج فى الأول من فبراير ١٩٤٢، وكانت النرويج آنذاك تحت الاحتلال العسكرى الألمانى المباشر.

النظام التابع الوحيد الذى أعطى حزبا فاشيا السلطة على أساس الحكم الذاتى كان فى دولة كرواتيا المستقلة الجديدة التى تكونت تحت حكومة الأوستاشى ***Ustashi*** فى مايو ١٩٤١ وهى كلمة تعنى "المنشق"، تكونت حركة الأوستاشى فى ١٩٢٩ على يد محام يدعى أنتى باڤيلك ***Ante Pavelic*** وكانت تمثل أشد قطاعات القومية الكرواتية تطرفًا، ورغم أن النظام اليوغوسلافى السلطوى قبل الحرب تحت زعامة الصرب كان يقمع الكروات فإن حركة الأوستاشى الإرهابية لم تكتسب سوى القليل من الدعم وظلت بلا أيديولوجيا واضحة لعدة سنوات.

وبعد أن استمدا القوة من هتلر بعد تدميره يوغوسلافيا، وضع باڤيلك وحركته مجموعة سياسات مستوحاة جزئيا من ألمانيا النازية. وواءمت الحركة نفسها مع العنصرية النازية حين قامت بتعريف الكروات باعتبارهم سلالة جرمانية من الجنس الآرى مختلفة عن الشعوب السلافية ومتفوقة عليها، وفشلت الدولة الأوستاشية فى وضع نظام متطور ومحكم المفاهيم، فى حين كانت الدولة الوحيدة

التى زاحمت النظام الألمانى فى كم الإبادة الجماعية حيث قامت بقتل مجموعات من الصرب واليهود والغجر، وكانت أكثر سادية ووحشية من عمليات الـ SS إذ قد يصل عدد الضحايا إلى ثلاثمائة ألف قتيل.

بعد سقوط إيطاليا الفاشية تحت وطأة الهزيمة العسكرية فى ١٩٤٣، قام هتلر بوضع موسولينى على رأس نظام فاشى عميل جديد فى إيطاليا الشمالية التى احتلتها ألمانيا، وأثناء هذه المرحلة الأخيرة حاول الدوتشى وأعوانه الفاشيون أن يعيدوا بعضا من الراديكالية الأصلية التى كانت فى السنوات الأولى للحركة. سميت دولتهم الجديدة جمهورية إيطاليا الاشتراكية، وتم تعريف الفاشية مرة أخرى باعتبارها حركة شعبية ثورية أحبطتها المحافظة والبرجوازية الإيطالية، ووضعت تشريعات عمالية جديدة لإنشاء مجالس عمالية والمشاركة فى أرباح الصناعة، ولكن سلطات الاحتلال الألمانى تجاهلت هذه الإجراءات عمليا.

على عكس ما حدث فى ألمانيا النازية، رفض السواد الأعظم من الشعب الإيطالى الفاشية وإن كانت أقلية من المجتمع قد ساندت الدولة. وفى عامى ١٩٤٣ و ١٩٤٤ اشتعلت حرب أهلية شعواء فى شمال إيطاليا بين فرق المقاومة والقوة الفاشية شبه العسكرية؛ أما النظام الفاشى العميل الثالث فى أوروبا المحتلة، دولة "الصليب السهم" فى غرب هنغاريا التى ذكرناها سابقا، فكانت نظاما مصطنعا وأقصر عمرا من النظامين الآخرين.

وفى النهاية لم يبقَ من الأسطورة الأوروبية التى اختلقتها الرعونة الألمانية سوى الجانب المناهض للشيوعية – وحتى هذا الجانب انهار مع انهيار القوة العسكرية الألمانية. وبعد الدمار العسكرى الكامل للنازية والفاشية لم يتبقَ سوى الجانب الأيديولوجى لنوع من "القومية الأوروبية" المتطرفة والتى ستشعلها بعض المنظمات الفاشية الجديدة فى النصف الثانى من القرن العشرين.

# الفلانج الإسبانى

كان الفلانج الأسبانى(•) هو أطول النظم الفاشية الهامشية عمرا وقد نظمه خوسيه أنطونيو بريمو دى ريفيرا ***Josè Antonio Primo de Revera*** فى ١٩٣٣. وكان المحامى الأرستقراطى الشاب خوسيه أنطونيو- كما أصبح يعرف بعد ذلك- هو الابن الأكبر لدكتاتور عسكرى حكم أسبانيا فى الفترة ما بين ١٩٢٣و١٩٣٠. ومثّل ذلك النظام- وهو أول نظام دكتاتورى عسكرى فى البلاد- فشلا ذريعا لأسباب كثيرة على رأسها افتقاره إلى برنامج أو أيديولوجيا محددة؛ تملكت الشاب خوسيه أنطونيو الرغبة فى محاكاة ما صنعه أبوه وأصبح مقتنعا بأن الوسيلة والمبدأ الملائم لتنفيذ ذلك هو حركة فاشية على غرار تلك التى كانت فى إيطاليا.

هذا الحزب الجديد فشل منذ البداية لأن شروط الفاشية التى كانت متوفرة فى كل من إيطاليا وألمانيا وهنغاريا لم يكن لها وجود فى إسبانيا، فقد ازدهرت إسبانيا بسبب وقوفها على الحياد أثناء الحرب العالمية الأولى ولم يكن ثمة تهديد لها أو خطر عليها من قِبَل أية قوة خارجية. كما كانت النعرة القومية الإسبانية خافتة أو منعدمة ولم يكن للدولة أى طموح إمبريالى. لم يكن المجتمع الإسبانى مجتمعا علمانيا كمجتمع وسط أوروبا ولذا فإن رد الفعل تجاه اليسار كانت تحتكره الكاثوليكية السياسية تاركة مساحة ضئيلة للغاية لقوة فاشية علمانية. ثم إنه فى بلد ضعفت فيه النزعة القومية كان من المتعذر استيعاب أى جزء من اليسار حتى تأثير الكساد كان أكثر اعتدالا واستغل اليسار وحده حالة البطالة الناتجة عن ذلك. وفى انتخابات عام ١٩٣٦ لم يحصل الحزب سوى على ٠,٧ % من أصوات الناخبين وهى من أضعف النسب التى حققها حزب فاشى فى أوروبا.

ما أنقذ الحركة هو اندلاع الحرب الأهلية الإسبانية فى يوليو عام ١٩٣٦ التى كانت صراعا بين القوى الثورية وغير الثورية تميزت بارتفاع عدد حالات الإعدام السياسى، وبتصاعد الراديكالية على كلا الجانبين. قوضت الحرب الأهلية

---

(•) Falange Espanola

التى عمت البلاد كلا من السياسات المعتدلة والديمقراطية معا، ما ساعد على أن تصبح حركة الفلانج المتطرفة حركة جماهيرية للمرة الأولى. الأهم من ذلك أن القوة العسكرية سيطرت على قيادة اليمين بينما أعدم اليسار جميع القيادات الرئيسية للفلانج، ولذا فإن الدكتاتور الجديد لليمين أو القومية- الچنرال فرانشيسكو فرانكو ***General Francisco Franco***- لم ينازعه منازع على السلطة، ولم تكن أية حركة سياسية مدنية لتتحداه. أصر على أن يتبنى نظاما سلطويا جديدا أبقى وأكثر دواما، يتجنب الفراغ السياسى والأيديولوچى لما أسماه «خطأ پريمو دى ريڤيرا». وفى حاجته لمؤسسة سياسية، وجد فرانكو ضالته فى حزب الفلانج الذى كان حزبا كبيرا وفى الوقت نفسه بلا قيادة تقريبا، وأحكم سيطرته عليه بالفعل فى أبريل عام ١٩٣٧، وأدمجه مع قوى يمينية متطرفة مقدما المزيج المنتقى باعتباره حزب الدولة الإسبانية الرسمى الأوحد.

تمسك فرانكو طيلة حياته بالمبادئ السياسية الأساسية للقومية، والسلطوية والإمبريالية والكاثوليكية اليمينية والمذهب التقليدى فى الثقافة ولم يتخل سوى عن الإمبريالية فى سنواته الأخيرة. ولأنه لم يكن فاشيا ثوريا، كان يثمن نمطى ألمانيا وإيطاليا وما رآه فى الفاشية من قدرة على حشد الجماهير وحاول استخدامها. أصبحت النقاط الست وعشرون للفلانج، التى تشكلت فى مجملها على غرار الفاشية الإيطالية، هى البرنامج السياسى الرسمى للدولة الإسبانية الجديدة وإن كان فرانكو قد أوضح فى البداية أنه يعتبر بعض جوانب المناهج السياسية عرضة للتعديل. وبالتالى كانت الهوية شبه الفاشية للنظام الجديد هوية مختلطة إلى حد ما، تستند إلى تحالف مكون أساسا من عناصر يمينية غير فاشية. لم تكن القوة الروحية الأساسية وراء النظام القومى هى روحانية أو تأملية الفلانج، وإنما الكاثوليكية التقليدية الجديدة التى أكدت الحكومة خضوعها التام لها؛ وقد خلق ذلك قطبين إيديولوچيين مختلفين وتوترا فكريا تعذر حله فى البداية. فقد أعلن مفكرو ودعاة النظام أن كل الأفكار والمبادئ السياسية له مرجعها الكاثوليكية. كما أعلن الفلانجيون لحزب الدولة الجديد انتماءهم الكامل إلى الأرثوذوكسية الكاثوليكية. ولكن هؤلاء الفلانجيين كانوا ينتقدون سرا ما يعتبرونه زيادة تدين فى النظام، حتى أن بعضهم اقترح

كاثوليكية قومية تشبه إلى حد ما "المسيحية الألمانية" لدى بعض النازيين؛ طالما كان النظام العسكرى الألمانى هو السائد، فقد كان الفلانجيون ينادون بحتمية "الثورة النقابية القومية" كما كان بعضهم يتطلع إلى تحويل إسبانيا إلى الفاشية الكاملة.

حسمت كل هذه القضايا فى أثناء فترة الحرب العالمية الثانية فى أوروبا التى ظلت إسبانيا فى معظمها دولة محايدة من الناحية الرسمية وإن مالت فعليا تجاه المحور. ورغب الفلانجيون، وربما بقية القطاعات الأخرى فى النظام، أن يشتركوا اشتراكا كاملا فى أوروبا فاشية جديدة. كانت الدلالة الأولى على عدم إمكانية تحقيق ذلك أبدا هى انهيار إيطاليا الفاشية فى يوليو١٩٤٣، وهى الدولة التى كان النظام الإسبانى يعتبرها بمثابة "الأخ الكبير". بعد ذلك بدأت حكومة فرانكو تتخلى عن الفاشية تخليا محدودا من الناحية السياسية والأيديولوچية (***Payne 1999***).

فى عام ١٩٤٥ حاول النظام الإسبانى القيام بتغيير سياسى معتمدا فى الأساس على القطبية الكاثوليكية لتحل محل القطبية الفاشية. وكان يدعى أن هذا النظام كان نظام شراكة كاثوليكية يقوم على التعاليم البابوية الدينية والاجتماعية ويستند إلى الدين وإلى نقابات الدولة وإلى المؤسسات الوسيطة والكنسية الكاثوليكية، أى أنه نظام لم يعتنق الفاشية أبدا ولم يتدبر أبدا فكرة التحالف العسكرى مع ألمانيا النازية. لم يتم حل حزب الفلانج ولكنه أصبح أقل شأنا، ثم ظهرت "الحركة القومية" وهو مسمى مبهم ومختلط. أخذ النظام يتحرر من الفاشية بخطوات ثابتة وإن كانت بطيئة، رغم أن النقاط الست وعشرين للفاشية لم تستبدل رسميا إلا فى ١٩٥٨ عندما انتهجت "مبادئ جديدة للحركة القومية" لاغية معظم الأفكار والمبادئ الفاشية ومعتنقة بدلا منها أفكار الدين والوحدة والسلام العالمى والأسرة والمؤسسات الاجتماعية البناءة. لم تنسَ أوروبا الغربية الديمقراطية أبدا ماضى نظام فرانكو شبه الفاشى مما حال دون انضمام إسبانيا إلى حلف شمال الأطلنطى ***NATO*** أو إلى السوق الأوروبية المشتركة. وفى سنواته الأخيرة حقق النظام نموا اقتصاديا سريعا وحرر سياساته الداخلية حتى إنه فى عقده الأخير وقبل وفاة الجنرال فى ١٩٧٥ أصبح دولة بيروقراطية مطلقة الحكم تسعى سعيا دءوبا

إلى إثبات وجودها عن طريق الإنجازات التنموية الاجتماعية والاقتصادية (*Payne 1987*).

## الفاشية الجديدة: نهاية مطاف الفكر والسياسات الفاشية

لم تُهاجم أو تُنتقد أيديولوجية فى الفكر والمنهج السياسى الحديث بمثل تلك السرعة والقسوة كما حدث للفاشية بعد عام ١٩٤٥، وكان ذلك بسبب الجرائم الفظيعة التى ارتكبها الفاشيون وخاصة النازيون الألمان والذنب الذى لوث أيديهم لما جلبوه على العالم من دمار جراء الحرب العالمية الثانية، وأخيرا بهزيمتهم النكراء فى نهاية الصراع. كان الفاشيون يدعون أن الحرب هى الاختبار الأكبر لسياسة وثقافة ما؛ ثم فشلوا فشلا ذريعا فى الاختبار الذى خاضوه.

ورغم أن الفاشية اختفت كقوة تاريخية، فقد بقيت بعض أفكارها وأهدافها فى الفكر السياسى لدى بعض الأقليات الصغيرة إلى درجة أن الفاشية الجديدة كانت جزءا دائما – وإن كان هامشيا – من الخريطة السياسية لأواخر القرن العشرين؛ وربما ظلت جزءا من الخريطة السياسية لبداية القرن الحادى والعشرين أيضا. ولكن الفاشية الجديدة عجزت تماما عن أن تتحاشى التناقض الذى تنطوى عليه، ذلك التناقض الذى يكمن فى أن أى حزب فاشى أو جماعة فاشية تأمل أن تكون قوة سياسية حقيقية وليست قوة غاشمة عليها أولا أن تتحرر من الفاشية. فالمجموعات الفاشية الجديدة التى اعتنقت أفكارا ومبادئ وأيديولوجية فاشية أصلية قديمة منيت بالعزلة التامة. فى حين أن المجموعات التى تخطت حاجز الـ ٥% فى الانتخابات، كانت هى التى تبنت مبادئ ما بعد الفاشية الأكثر اعتدالا.

يمكن تصنيف الجماعات السياسية المسماة بالفاشية الجديدة فى قسمين: الأول يتكون من المجموعات الفاشية الجديدة أو النازية الجديدة التى تشترك فى كل أو معظم الأيديولوجيات الأصلية وتوجد كمجموعات صغيرة فى معظم دول العالم، وقد تكون المئات من هذه المجموعات فى أواخر القرن العشرين وجرت القاعدة أنه

كلما زاد عدد هذه الجماعات قل شأنها جميعا لأنها تتحول بتنافرها وتباعدها إلى جماعات متناهية الصغر شديدة التنافس. أما القسم الثانى وهو الأهم فيتمثل فى الأحزاب القومية اليمينية التى تقترح تغيرات شراكية / نقابية أو غيرها من السياسات الحادة ذات الطابع السلطوى أو الجبهوى ولكنها تتخلى عن أى شكل فاشى حتى تكتسب المزيد من الدعم.

أحد الملامح المميزة لعدد كبير من المجموعات الفاشية الجديدة هو طرحها للهوية الأوروبية فى مقابل الشوفينية الفردية الشديدة التى ميزت الحركات التاريخية؛ معظمها لم يعتنق العنصرية الغريبة نفسها مثل أحزاب وسط أوروبا السابقة وإن فعلت قلة منها ذلك، ولم يضع الفكر الفاشى الجديد أى منهج جديد ولا أفرز مفكرين سياسيين جددا يعتد بهم، بل إن مفاهيمه قد استخلصت إما بشكل مباشر من الحركات التاريخية أو أنها عكست التعديلات البراجماتية للتطورات التاريخية الأخيرة (*Bardeche 1961*). ويدافع بعض الفاشيين الجدد عن فاشية "يسارية" للراديكالية الاجتماعية أو الثورة والجماعية؛ إلا أن معظمهم يؤمن بمبدأ الملكية الخاصة مع درجة من التدخل الحكومى.

ورغم أن النموذج التاريخى للفاشية وبعض مبادئها ما زالت تجتذب أعدادا صغيرة من المتطرفين، كان من العسير ترويج المبادئ الفاشية منذ عام ١٩٤٥ لأن شكلها ومضمونها قد عفا عليهما الزمن ولم يعد لهما أى معنى فى الإطار الثقافى المختلف تماما فى أواخر القرن العشرين، ففى عصر الذرة لم يعد للمفاهيم الفاشية عن العنف وعن الحرب أى معنى، كما أن فلسفة الحيوية واللامادية قد فقدت بريقها أثناء حقبة التوسع الاقتصادى التى تلت الحرب العالمية الثانية، وكما تحول مناخ الثقافة والمجتمع نحو المزيد من الفردية قاطعا خط الرجعة على أى انجذاب محتمل نحو مبادئ الفاشية عن الجماعة والهوية العنصرية والتضحية بالذات، كذلك فإن تجربة الحرب العالمية الثانية وحقبة الفاشية كانت مصدرا مهما للنفور منها.

ولكن بعض الأفكار الفاشية بقيت، وقد يكون لها أهمية خاصة فى أوائل القرن الحادى والعشرين، هذه الأفكار تتضمن مبادئ مثل القومية المتطرفة والزعامة الكاريزمية والسلطوية السياسية واقتصاديات الدولة، التى مازالت حية فى أجزاء من العالم رغم أنها تنتقد وتهاجم فى أوروبا والأمريكتين. ولكن الحركات غير الغربية لم تحاكِ أبدا أيديولوجيا الحركة الفاشية الكلاسيكية أو نظمها. ففى جميع الحالات كانت المبادئ والملامح الخاصة بكل حركة – التى تتداخل مع الفاشية– ترتبط بخصائص أكثر حداثة مما ينتج فى كل حالة من الحالات فلسفة مختلفة ومميزة عن غيرها.

كانت الحركات الفاشية التاريخية ظاهرة خاصة بأوروبا فى أوائل القرن العشرين ولا يمكن أن تعيد نفسها تماما بعد عدة أجيال، إذ إن التاريخ لا يعيد نفسه بشكل دقيق أبدا. قد تنشأ نظم سلطوية ولكنها لن تحمل خصائص الفاشية الأوروبية نفسها. لقد كانت الفاشية نتاج الصراعات القومية– الإمبريالية فى أوروبا فى أوائل القرن العشرين، كما كانت نتاج طموحات الدول أو القوى الأحدث التى تكونت فى الربع الثالث من القرن التاسع عشر. وكان لأفكارها طابع مميز نبع أساسا من أفكار التنوير والرومانسية ولكنها استمدت شكلها ومضمونها الخاص من أفكار ومبادئ الأزمة الثقافية لنهاية القرن، التى ساعدت عليها نتائج الحرب العالمية الأولى والكساد العظيم. ورغم أن معظم أوروبيى أوائل القرن لم يتقبلوا الفاشية، فإنها تشكلت بفعل المؤثرات والعوامل الموجودة فى الثقافة الأوروبية فى فترة الحربيين العالميتين، وأفرزت أشد القوى السياسية ضراوة فى زمن الصراع ذاك، وولدت توترات محلية وعالمية غير عادية. ومن غير الوارد أن تظهر من جديد العوامل السياسية والثقافية المتداخلة نفسها. قد تستخدم قوى العنف والقهر السياسى الجديدة فى القرن الحادى والعشرين بعض أفكار الفاشية ولكنها ستكون عاجزة عن إنتاج النمط الفاشى نفسه بكل أبعاده – حتى وإن أرادت.

## ٦ـ المحافظة

نويل أوسليــڤــان *Noël O'Sullivan*(*)

أنتجت النزعة المحافظة فى القرن العشرين الكثير من الأدبيات التى يجمـع بينها عداؤها للنظرة التقدمية للبشرية وللمجتمع، والاعتراض الأساسى علـى تلـك النظرة التقدمية من قِبَل المحافظين هو أنها تبالغ فى بيان قدرة العقل البشرى علـى التوجيه من ناحية، وفى إظهار القدرة الخلاقة للعزيمة الإنسانية من ناحية أخـرى. فالعقل كما قال المفكر المحافظ مايكل أوكشوت ***Michael Oakeshott*** دائما مـا يعتمد على التقاليد التى يعجز إلا عن اختـصارها (*Oakeshott 1991[1962]*). أما فيما يتعلق بالعجز النسبى للإرادة الإنسانية فقد عزف المفكر الأمريكـى جـون پـ. إيست ***John P. East*** على وتر المحافظة حين كتب (فى معرض توافقه مع فكر ليو شتراوس ***Leo Strauss***) إن "الإنسان ليس هو الخالق وإنما هو المخلوق، إنه ليس صانع الفخار بل هو الصلصال ذاته. وبالتالى فإن الإنسان هو الذى يتـأقلم مع الخلق وليس الخلق هو الذى يتأقلم مع الإنسان- لأننا إذا فرضنا ذلك نكون قـد عكسنا الترتيب الطبيعى للأشياء" (*East 1988, p.265*).

هذا النقد الموجه إلى العقلانية والإرادية يدعمه الافتـراض بـأن سياسـات القرن العشرين يحكمها مفهوم خاطئ عن الطبيعة الإنسانية بأن الإنسان كائن قابـل للتكيف؛ وأحيانا قادر على بلوغ الكمال وأنه ذو قدرات لا محدودة؛ مثل هذه النظرة قد تصور أى نظام اجتماعى قائم على أنه نظام ظالم، بغض النظر عن كون غالبية أفراد النظام قد يؤيدونه.

وفى حين يتفق المحافظون على نقاط الرفض، فإنهم أقل اتفاقا بـشأن نقـاط التأييد، فهم يفضلون أساسا نظرية عضوية عن المجتمع؛ حيـث العقـل والإرادة

---

(*) أستاذ الفلسفة السياسية بجامعة "هل".

البشرية هما نتاج النظام الاجتماعى وليسا ما ينشآنه. ولكن حين يبدأون فى شرح النمط العضوى للمجتمع بشىء من التفصيل تظهر الآراء المتصارعة لدرجة أن تختفى تماما– كما سيأتى– مسألة النمط العضوى فى بعض صور الفكر المحافظ. هذه الآراء المتصارعة تنتمى إلى خمس مدارس واضحة فى الفكر السياسى المحافظ سيأتى شرحها بالتفصيل. الثلاث الأولى على التوالى هى الرجعية والراديكالية والمعتدلة، أما فى المدرسة الرابعة حيث مجموعة مفكرى اليمين الجديد، التى أصبحت مؤثرة فى أواخر الستينيات، فلم تكن مسألة الوحدة العضوية ذات بال، بينما تقدم المدرسة الخامسة شكلا من أشكال ما بعد الحداثة و"ما بعد العضوية" فى هذا الفكر.

## الأنماط المختلفة للفكر المحافظ

### *المحافظة الرجعية*

ظل جوهر المحافظة الرجعية ثابتا طوال القرنين التاسع عشر والعشرين. وهو يشتمل على فكرة أن النظام السياسى لا يمكن أن يهيمن بدون مؤسسات ثقافية وروحانية أشمل وأعم، تحد من تأثير الفكر العقلانى، وتكبح جماحه بإظهارها الجانب غير المنطقى فى الطبيعة البشرية؛ ووجود لامساواة طبيعية بين البشر؛ وحتمية مبدأ التراتبية فى المجتمع؛ وتغلغل الشر. وبما أن الدول الديمقراطية الحديثة تفتقر إلى هذه الأسس فإنها تعتبر مدمرة نفسها.

خلال النصف الأول من القرن العشرين أعطى موريس بار ***Maurice Barrès*** وتشارلز مورا ***Charles Maurras*** للمنهج الرجعى دفعة جديدة إذ ابتعدا عن ميل المفكرين القدامى من أمثال چوزيف دى ميستر ***Joseph de Maistre*** وڤيكومت دى بونالد ***Vicomte de Bonald*** إلى استحسان النظام القديم

*(de Maistre 1884; Lively 1965; McClelland, 1970 ancien régime pp.37-60; de Bonald 1864; Menczer 1952, pp. 87-95)* بل إن بـــار أثار نزعة قومية غامضة توقع من خلالها أن تستعيد فرنسا مجدها على يد زعــيم كاريزمي يستمد ســلطته مــن جــذور ديمقراطيــة خالــصة *(Barrès 1925; McClelland 1970, pp. 143-211)*. أما تشارلز مورا فقد استخدم استراتيجية مختلفة نوعا ما حين حاول أن يكيف الفلسفة الرجعية مع العــالم العلمــانى للقــرن العشرين بتجنبه للمنظور اللاهوتي الذى تبناه المفكرون السابقون، مفضلا منظــورا علميا يستند إلى الدراسة التجريبية لقــوانين التــاريخ الموضــوعية *(Maurras 1954; McClelland 1970, pp. 213-304)*. ولكن تفرده الفكرى لم ينقذه من خطر الهامشية السياسية، وهو المأزق نفسه الذى كان يقع فيه المفكرون الرجعيون ليدينهم عليه باقي المجتمع. ومن الأهمية بمكان هنا أن نذكر الاستجابات الخمــس الأكثر أهمية للرجعيين تجاه هذا المأزق.

أولى الاستجابات كان تبنى القضية الثورية، ولو بغير حماسة كاملة؛ وكانت هى ما دفع بعدد من الحركات الرجعية لدخول المعسكر الفاشى فى الفترة ما بــين الحربــين العالميتــين. ولعل المثال الجيد هنا هو الدعم المتردد الذى منحه أوزوالد شــبنجلر *Oswald Spengler* للحزب النازى فى ١٩٣٢ عندما صوت لــصالح هتلر. وأعلنها صريحة" "هتلر أحمق، ولكــن علينــا أن نــدعم الحركــة نفــسها" *(Hamilton 1971)*. ويعود دعمه للحركة منــذ كتابــه "*أفــول الغــرب*" *The Decline of the West* الذى أعلن فيه أن الغرب كان يواجه مرحلــة انحطــاط ثقافي وسياسى لن ينقذه منها سوى "القيــصرية" *(Spengler 1926)*، مــا عجــز شــبنجلر بسذاجته عن إدراكه هو أن محاولات هتلر الدهماوية لإقامة النازية على أساس حشد الجماهير لم تكن تمت بأية صلة للمحافظة التى كان يمثلهــا القياصــرة (من أمثال فردريك الأكبر فى بروسيا) والذين كان شــبنجلر معجبا بهم.

الاستجابة الرجعية الثانية– وهى شديدة الارتباط بالأولى– تمثلت فى الــدفاع عن الأساليب السياسية العنيفة مع محاولة تجنب الانحدار إلى الفاشية فــى الوقــت

نفسه. وكانت تلك هى المحاولة المستميتة لمورا والحركة الفرنسية التى ساعد فى تأسيسها فى ١٨٨٩ كوسيلة رئيسية لوضع شكل جديد من القومية الفرنسية الملكية والكاثوليكية، ورغم محاولته إيجاد نوع من التوازن فإن دفاعه عن العنف حط من قدره لدرجة أن نبذته الكنيسة وكونت باريس وتبرآ منه، وهما من كان يدافع عن قضيتهما ويؤيدها (*Weber 1962; Curtis 1959*).

الاستجابة الثالثة تواءمت مع ديمقراطية الجماهير وكانت ممثلة فى دعم القائد الكاريزمى القادر على تمثيل شعبه وأمته بأسلوب أكثر عمقا مما يستطيع الدستوريون. وكما قال بار فإن ما كان يعطى الشرعية لهذا الفكر هو قدرة الزعيم الحقيقى على التغلغل مباشرة فى صميم وحدة الشعب الداخلية، التى قد تدفن أحيانا تحت المصالح الأنانية والسعى الفاسد الذى قد يسيطر على السياسات الجماهيرية فتحتاج إلى من يوقظها (*Curtis 1959*). وبتركيزه على الحاجة إلى الزعامة الكاريزمية استطاع بار ***Barrès*** أن يفصل النموذج الرجعى للوحدة الروحية عن العصر الذهبى الماضى، ويقدمه باعتباره نموذجا يمكن تحقيقه فى ظرف سياسى مستقبلى. وبأسلوب مواكب للسياسة الدستورية دعمت أصداءُ هذا الفكر حزب ديجول الفرنسى فى العقود التالية للحرب العالمية الثانية. بيد أنه فى ألمانيا، فى سنوات ما بين الحربين، انزلقت أفكار الزعامة الكاريزمية إلى المفاهيم الدهماوية المناهضة تماما للدستور، الموجودة فى الأيديولوچية الفاشية.

رابعا، فإن الرجعى قد يجد العزاء عن هامشيته فى بعض الأفكار التى تحقر من شأن البساطة الروحية لمجتمع الجماهير الحديث. هذه المسالك عادة ما تعكس إعجابا شديدا بإلحاد نيتشه، وهى على النقيض تماما من القيم المسيحية التى كان المفكرون الرجعيون فى القرن التاسع عشر يفضلونها. لذا وجدنا مثلا هنرى دى مونترلان ***Henri de Montherlant*** يتجه إلى مصارعة الثيران (***Montherlant 1927; 1960, pp.7-11***) وكورزيو مالاپارته ***Curzio Malaparte*** يفضل المبارزة (***Hamilton 1971, pp. 73-4***). ورغم هذا

الإعجاب باللحظة الوجودية- لحظة مواجهة الموت- فإن متوسط العمر لرجعيي القرن العشرين يبدو أنه كان طويلا.

وأخيرا فإن الرجعى قد يتبنى سياسة النفى الداخلى منسحبا إلى الولع بالآداب والفنون والروحانيات، وهو ما يتيح له الابتعاد عما يحيط به من فجاجة. فى إنجلترا مثلا دمج الشاعر ت. س. إليوت ***T. S. Eliot*** بين التعليم والجمال والتدين فى تصويره للمجتمع الجماهيرى الحديث بأنه أرض خراب، اندمج فيها انهيار القيم الدينية مع المادية ليجعل الديمقراطيات الغربية تغالب فى مساوئها النظم الشمولية. "بل إن الدول الشمولية قد تدعى تفوقها الروحانى بما أنها تمتلك عزما قد تفتقر إليه الدول الديمقراطية بحيث تمد الحياة القومية بنسق قيم أخلاقية- ربما من نوع خاطئ- ولكنها موجودة هنالك أكثر كثيرا مما هى لدينا" (***Eliot 1939***). كانت التعاليم السلطوية الواضحة فى تعاطف إليوت مع "روحانية" الحكم الشمولى قد دفعته إلى إبداء الإعجاب بأفكار مورا ***Maurras*** (***Eliot 1928***) وهذا يعلل عدم مبالاته بالقيود الدستورية للسلطة فى تصويره للمجتمع المسيحى (***Eliot 1939***). وقد وضع الفيلسوف الأسبانى أورتيجا واى جاسيت ***Ortega y Gasset*** تعاليم سلطوية مشابهة وانتقد الانحدار الإنسانى فى المجتمعات الجماهيرية الحديثة ولكنه تراجع عن مواجهة ذلك إلى مجرد الحلم بأن يعاد تنظيم العالم "فى فئتين أو مستويين: صفوة ودهماء" (***Ortega y Gasset 1968 [1925]; Ortega y Gasset 1963 [1930]***). أما الحل القابل للتطبيق فقد وجده المفكر الرجعى اليابانى يوكيو ميشيما ***Yukio Mishima*** الذى كان يؤثر السباحة (***Sprawson 1992, pp.294-9***).

## المحافظة الراديكالية

هى مدرسة فكرية تتعارض تماما مع الرؤية التراتبية الثابتة للنظام العضوى وتقدم حلا راديكاليا للمشكلة الرئيسية فى القرن العشرين وهى المحافظة، ألا وهى تحديد استجابة واقعية لزمن ماتت فيه التقاليد تقريبا ولم يعد يوجد فيه مكان للتفوق

الفردى أو الانضباط الشخصى أو الوطنية المنزهة عن الأغراض، أو أخذ السلطة بعين الاعتبار. وجدت هذه المدرسة باكورة ممثليها وأعظمهم تأثيرا فى ألمانيا فى سنوات ما بين الحربين عندما حاول مفكرون من أمثال مولر ڤان دن براك ***Moeller van den Bruck*** وإرنست يونجر ***Ernest Jünger*** وكارل شميت ***Carl Schmitt*** وغيرهم من معارضى جمهورية ڤيمر أن يعيدوا تأسيس المحافظة على أسس ثورية جديدة ***(Moeller van den Bruck 1971 [1923]; Jünger 1981 [1932]; Schmitt 1976 [1927])***. ورغم أن بعض هؤلاء المفكرين كانوا مرتبطين بالنازية فإن فترة الحرب الباردة شهدت ظهور جيل جديد من المحافظين الثوريين الذين أصروا على أن حركتهم لم يكن لها علاقة ولا ارتباط. فى إيطاليا مثلا حفزت المحافظة الراديكالية اليمين الجديد ***Nuovo Destra*** ***(Eeatwell 1996, pp. 195-215)*** بينما فى فرنسا ***(Johnson 1995)*** كانت المحافظة الراديكالية مرتبطة بالان دى بينوا ***Alain de Benoist*** واليمين الجديد ***Nouvelle Droite*** ***(Benoist 1980)***.

ولكى يميزوا أنفسهم عن الفاشيين، رفض المحافظون الراديكاليون فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية مفاهيم مثل مبدأ القائد (على الأقل فى شكله الفردى)؛ والمبدأ العنصرى (انظر الفصل الخامس). ثم إنهم حاولوا تبنى نموذج قومى للوحدة الأوروبية حتى تستطيع أوروبا تقديم معارضة قوية ومؤثرة للولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوڤيتى. وفى النهاية حرّموا على أنفسهم استخدام الفعل الدستورى الزائد مفضلين عليه الاستراتيجية الثورية لليسار الجرامشى، على اعتبار أن جرامشى كان أول من فهم أن "القوة السياسية لكى تكون موجودة... فإنها قبل كل شىء تعتمد على قوة ثقافية لدى الجماهير" كما كان يقول ببيير كريبز ***Pierre Krebs*** المدافع البارز عن اليمين الجديد فى ألمانيا ***(Krebs 1982, pp.82-6)***.

حتى وإن نجحت المحافظة الراديكالية فى تجنب وصمة الفاشية فإن تهمة الدهماوية من الصعب تجنبها. وقد أكد كارل شميت ***Carl Schmitt*** هذا الاتهام،

– على وجه الخصوص – حين رأى أن التفرقة بين الصديق والعدو هي جوهر الوجود السياسى (*Schmitt 1976 [1927]*)؛ وبما أن العدو قد يكون وهميا فقد تتعذر التفرقة بين "الشكل الواقعى" للنموذج العضوى والأساليب الدهماوية.

## المحافظة المعتدلة

الاهتمام الرئيسى للمحافظة المعتدلة هو المواءمة ما بين الصراع المحتمل بين متطلبات الدولة المحدودة والتدخل الذى يفرضه المجتمع الصناعى الحديث. وبما أن التوازن قد يتحقق بأساليب مختلفة فإن المحافظة المعتدلة ليست أكثر تجانسا من المدرستين الأخريين (الرجعية والراديكالية)، إلا أنه كان هناك شكلان مؤثران عند التطبيق.

أحدهما كان محاولة مايكل أوكشوت ***Mickael Oakeshott*** فى كتابه "*حول السلوك الإنسانى* ***On Human Conduct***" (الصادر فى عام ١٩٧٥) لتخليص النموذج الكلاسيكى للجمعيات المدنية من ارتباطها القديم بالليبرالية التعاقدية والعقلانية؛ أهم ملامح النموذج المعدل الذى قدمه هو تأكيده الطبيعة الرسمية غير المغرضة للنموذج المدنى. هذه الطبيعة الرسمية تعنى عدم ارتباط أية ديانة محددة أو اتجاه أخلاقى أو سياسى أو عقائدى بالمواطنة؛ وبالتالى فإن محافظة أوكشوت بها من المرونة ما يكفى للتأقلم مع التنوع الاجتماعى الموجود فى الدول الغربية المعاصرة. الصعوبة الوحيدة هنا هى افتراضه المتفائل بوجود مجتمع عضوى تعددى.

مثل ذلك التفاؤل نجده أيضا فى فرنسا فى النموذج المدنى الذى وضعه أحد معاصرى أوكشوت وهو، ريمون آرون ***Raymond Aron*** الذى يقول:

"إن الأمر لا يحتاج إلى حق الانتخاب العام الذى هو شكل سياسى يدور حوله الكثير من الجدل، ولا إلى نظام برلمانى هو إجراء من ضمن إجراءات ديمقراطية أخرى، وإنما المهم هو الحرية التى تتطلب ظروفا تاريخية تجمع ما بين القوة الفعلية الملموسة والقوة الروحانية، بين الحد من سلطة الدولة وإقرار الحكم الذاتى لمؤسسات مثل الجامعات" (***Aron 1957, pp.269***).

بعد الحرب العالمية الثانية لم يكن قيام نظام اجتماعى عضوى متماسك أمرا مضمونا، وأدى ذلك إلى الشكل الثانى من المحافظة المعتدلة، التى هى حل وسط بين الجماعية التى حكمت سياسات أوروبا الغربية على مدى ثلاثة عقود بعد عام ١٩٤٥.

أما فى الحالة البريطانية فهناك أربعة اعتبارات تفسر انتقال المحافظة إلى الاتجاه الجمعى. أحد تلك الاعتبارات كان المنهج الأبوى لدى حزب التورى الذى استحسن السياسات الاشتراكية مادامت تدعم نمط الشعب الواحد؛ والثانى هو نجاح أجهزة الرقابة فى فترة الحرب فى القضاء على البطالة الجماعية التى حدثت فى الثلاثينيات، وقد شجع هذا النجاح الاعتقاد بالكفاءة السياسية للتخطيط الاقتصادى الواسع النطاق. أما الاعتبار الثالث فكان محاولة مينارد كينز لتشريع تمويل العجز فى الميزانية. والرابع- وهو سبب براجماتى صرف- هو فاعلية الحل الوسط فى تأمين النجاح الانتخابى. إلا أن ثمن ذلك النجاح كان تعميق أزمة الهوية المحافظة، إذ كشفت استطلاعات الرأى عن عدم قدرة المصوتين على التفرقة بين المحافظة والاشتراكية المعتدلة. نتيجة لذلك كان الانشقاق بين المفكرين المحافظين، الذين كانوا يدعون إلى إعادة النظر فى مبادئ وممارسة المحافظة على أسس ليبرالية (***Blake and Patten 1976***)، وبين من استمروا فى الدفاع عن حلول الوسط الجمعية (***Gilmour 1977***)، وأصر جيلمور ***Gilmour*** على أننا إذا قلنا بأن فى ذلك محاكاة لحزب العمل فسيكون خطأ فادحا لأن المحافظين لن يقلدوا العمال حتى وإن أرادوا، فالمحافظون ليسوا حزبا طبقيا. وحتى فى انتخابات أكتوبر ١٩٤٧ عندما لم يحصلوا إلا على ٣٥% من الأصوات كانت لديهم قاعدة دعم أوسع وكانوا حزبا قوميا أكبر كثيرا من حزب العمال (***Gilmour 1977, p.257***). كان الحل الوسط الجمعى فى رأيه هو القادر وحده على الحفاظ على الأساس "القومى" للمحافظة. إلا أن رؤيته لم تعط الثقة لمن كانوا يعتقدون أن المحافظة قد ضلت السبيل فى العقود الثلاثة التى تلت الحرب.

ظهرت فى القارة الأوروبية أفكار متوجسة عن نموذج اقتصاد السوق الاجتماعية يشبه ما ظهر فى بريطانيا عن الحل الوسط (***Freidrich 1955;***

***Peacock and Willerodt 1989)*** ، وكان من أبرز المدافعين عن هذا النموذج المفكران الألمانيان ڤالتر أوكن ***Walter Eucken*** وفرانز بـــوم ***Franz Böhm*** (انظر الباب السابع). والمفكر السويسرى المؤثر ولهلم رويك ***Wilhelm Röpke***. فى بداية فترة ما بعد الحرب أوضح رويك التوتر الموجود داخــل هــذا النمــوذج عندما كتب يقول إنه لمن المستحيل "أن تكون هناك حرية سياسية وروحانيــة دون اختيار للحرية فى المجال الاقتصادى كذلك، ورفض النظام الاقتــصادى الجمعــى غير المتحرر بالضرورة (***Röpke n.d. [1958], p.105***). ورغــم مثــل هــذه التحفظات فإن نجاح حل الوسط الشمولى كان يعنى أن النقد على نطاق واســع لــم يظهر حتى أواخر الستينيات عندما لفت اليمين الجديد الأنظار إلى تزايــد الإنفــاق العام والتضخم المشكلات الاجتماعية الجديدة.

## اليمين الجديد

كان المفكرون والدعائيون أعضاء الجماعة غير المتجانسة الــذين ينطبــق عليهم اسم اليمين الجديد فى العالم الأنجلــو– أمريكــى يتميــزون عــن مــساندى الجماعات الأكثر راديكالية ذات التوجهات الثقافية فى فرنــسا (***Droite Nouvelle***) وإيطاليا (***Nuovo Destra***) وألمانيا (***Neue Recht***) والتى تعرف كلها بــاليمين الجديد– وكان تميزهم باهتمامهم الأقل بالدفاع عن الدولة المحدودة. وبالنسبة إلــى اليمين الجديد يمكن تلخيص ذلك الالتزام فــى أن الحريــة لا تتجــزأ أو– بعبــارة أخرى– أن الديمقراطية الليبرالية ونظام السوق الحرة هما وجهان لعملة واحدة. هذا مبدأ تم الدفاع عنه تحديدا عند إثارة نظرية هايك عن السوق الحرة باعتبارها أكثــر من مجرد وسيلة لتنظــيم العــرض والطلــب (***Hayek 1976 [1960]***)، فنظــام العرض والطلب يمثل نوعا تلقائيا غير مخطط مــن الــنظم الاجتماعيــة دمرتــه العقــلانية البنــائية الحديثة بإيمانها الشديد بالتخطيط الذى أفرز بدوره الــشمولية. فلا يمكن للحرية أن تزدهر إلا إذا عدنا إلى حكمة مفكرى القرن الثامن عشر مــن أمثــال هيــوم ***Hume*** وآدم ســميث ***Adam Smith*** وآدم فيرجــسون ***Adam Ferguson*** وبيرك ***Burke*** الذين أدركوا جميعا أن العقــل لا يمكــن أن يعمــل

بمنأى عن المؤسسات والممارسات التى تحويه ونموها التراكمى اللاإرادى (*Hayek 1976 [1960], p.57*). وعلى الرغم من وعى العقل بحدوده فإنه يعجز عن إضفاء الشفافية عليها وتحويلها إلى معرفة واعية تسمح بالتخطيط المركزى العقلانى للنظام الاجتماعى.

ورغم أن الطبيعة اللاعقلانية لمفهوم هايك عن النظام التلقائى يربطه بالمحافظة فإنه رفض هذا المسمى، جزئيا لأن المحافظة "لا تؤمن بقوى التكيف التلقائية التى تجعل الليبراليين يتقبلون التغيير بدون تدبر" (*Hayek 1976 [1960], p.400*)؛ وجزئيا لأن المحافظة تشترك مع العقلانية البنائية فى الاعتقاد بأن النظام نتاج لتدخل السلطة المستمر (*Hayek 1976 [1960], p.401*). ولكن النقاد المحافظين رفضوا بدورهم ميل هايك لإخضاع القضايا الاجتماعية والسياسية لأهداف التقدم الاقتصادى، كما قالوا بأنه فشل فى تقدير الأثر المدمر لنظام السوق العشوائية على القيم الأخلاقية والمدنية (*Gray 1993, pp.32-9; Kristol 1970*).

ورغم أن الجانب الاقتصادى كان أهم الجوانب تأثيرا فى الفكر اليمينى الجديد، كانت هناك ثلاثة جوانب أخرى (متصارعة) على درجة من الأهمية. أحد هذه الجوانب كان نابعا من النظرية الليبرالية عن الحد الأدنى من تدخل الدولة فى الولايات المتحدة الأمريكية على يد نوزيك ***Nozick*** (١٩٧٤) بإعمال النمط التعاقدى، وعلى يد المهاجر الروسى أين راند ***Ayn Rand*** (١٩٦١) على نحو أكثر نيتشوية. الجانب الآخر كان يعتمد على الأبحاث التى انبرت تؤكد أن تشريع الرفاهة أنتج ثقافة اعتمادية أدت إلى الإبقاء على الأضرار نفسها التى كانت تسعى إلى إصلاحها. أما الجانب الثالث فقد أعاد تأكيد اعتماد الوحدة السياسية على الهوية القومية الوطنية المتجانسة، الأمر الذى كثر فيه الجدل فى وقتٍ تزايد فيه التنوع الثقافى (*Scruton 1990*).

ورغم أن اليمين الجديد مثّل تحديا قويا للحل الوسط الذى قدمته المحافظة المعتدلة (انظر الفصل الثانى)؛ فإن الأساليب الفكرية المختلفة التى وظفها لم تقدم

بديلا محافظا متماسكا من الناحية الفكرية، أو يعتمد عليه في الانتخابات. كان السعي لهذا البديل سعيا دائبا في أمريكا، لذا فمن المهم أن نتفحص الآن النقاش الذي دار هناك بهذا الشأن (*Dunn and Woodard 1996; Gottfried 1993*)، ولكن قبل ذلك لابد من أن ننوه إلى أن المنهج السياسي الأمريكي منهج متفرد تماما، وبالتالي فهو مختلف عن الاهتمامات الأوروبية وغريب عنها.

ونجد أن فرانك س. ماير ***Frank S. Meyer*** يؤكد الطبيعة "الاستثنائية" للتجربة الأمريكية في كتابه *"ما المحافظة؟"* ***What is Conservatism*** الصادر عام ١٩٦٤؛ كما حاول وهو الذي تحول من الشيوعية إلى المحافظة بعد قراءته كتاب هايك *"الطريق إلى العبودية"* ***The Road to Serfdom*** (كتبه هايك في ١٩٤٤ وصدرت الطبعة الأولى منه في أمريكا في ١٩٥٦)؛ حاول أن يرسم فرقا واضحا بين المنهج الأمريكي المحافظ ومنهج العالم القديم(***Meyer 1996, p.13***). يصف ماير تفرد الإنجاز الأمريكي المحافظ فيقول:

"نحن – الأمريكيين – لدينا منهج عظيم نستند إليه بحيث استطعنا أن نتجنب الانقسام والتشتت الموجود في الفكر الأوروبي بين تأكيد الفضيلة والقيمة والنظام وتأكيد الحرية وتكامل الفرد؛ كما أننا استطعنا أن ندمج الأقطاب المختلفة للفكر الغربي في وحدة متجانسة لم ولن تتكرر في النظرية السياسية ولا في التطبيق" (*Meyer 1996, p.28*).

بيد أن ذلك الإيمان العميق الراسخ المتفائل عن الطبيعة المختلفة المتفردة للمحافظة الأمريكية لم يكن وليد التفحص الدقيق للعناصر المختلفة داخل المنهج الأمريكي. فعلى أرض الواقع لم يكن مشروع بناء نزعة محافظة أمريكية بالتفرد ولا بالنجاح الذي ظنه ماير، كما أن أوجه التشابه مع التجربة الأوروبية واضحة قدر وضوح أوجه التفرد التي أكدها ماير (***Hartz 1955; Brinkley 1996***).

بدأ المشروع الأمريكي في العقد التالي للحرب العالمية الثانية كاستجابة متأخرة للسياسة "الليبرالية" التي أطلقتها دعوة روزفلت ***Roosevelt*** المعروفة بـ"الصفقة الجديدة" ***New Deal***. ثم سرعان ما ظهر انقسام كبير بين أمثال ميلتون فريدمان ***Milton Friedman*** (١٩٦٢) المهتمين أساسا بالدفاع عن

السوق الحرة فى مواجهة تدخل الدولة، وبين أولئك الذين كانوا يشعرون أن مستقبل الثقافة الأمريكية كله فى خطر؛ وكان ذلك هو ما أدى إلى ظهور المحافظة الجديدة المتمثلة فى كُتاب مثل ريتشارد ويفر ***Richard Weaver*** (١٩٤٨) وبيتر فيريك ***Peter Viereck*** (١٩٤٩) وكلينتون روسيتر ***Clinton Rossiter*** (١٩٥٥) وروبرت أ. نيسبت ***Robert A. Nisbet*** (١٩٥٣)، وولتر ليبمان ***Walter Lippmann*** (١٩٥٦)، وربما يأتى على رأس هؤلاء جميعا راسل كيرك ***Russell Kirk*** (١٩٥٣).

أهم ما ميَّز المحافظة الجديدة هو محاولة تطبيق المفاهيم السياسية للعالم القديم على حقائق العالم الجديد، وكان الناتج منهجًا أمريكيا يعادل المنهج الرجعى الأوروبى؛ موصوما منذ البداية- شأن نظيره الأوروبى- بالفشل السياسى. لذا وجد كيرك، وهو من المعجبين ببيرك، أنه من الصعب ألا يدير ظهره للرأسمالية الأمريكية (***Kirk 1953***)، بينما لجأ ڤيريك إلى السياسات الديمقراطية مدفوعا بتعاطفه مع ميترنخ ***Metternich*** (***Nash 1976***).

إذا كانت محاولة تقديم التصنيفات السياسية الأوروبية قد وصمت المحافظة الجديدة بالهامشية السياسية، فإن المناداة بالعودة إلى النموذج اليونانى للفضيلة- التى أطلقها اثنان من المفكرين الألمان المهاجرين وهما إريك ڤويجلن ***Eric Voegelin*** وليو شتراوس ***Leo Strauss*** (***Voegelin 1952; Strauss 1989***)- كانت أشد منها فى عدم ملاءمتها كأساس لاستجابة المجتمع الأمريكى الحديث للنزعة المحافظة. إلا أن ذلك لم يمنعهم من التأثير فى مفكرى ما بعد الحرب العالمية الثانية مثل تأثير ڤويجلن على فرانك ماير وشتراوس على ألان بلوم ***Allan Bloom*** (١٩٨٩) وتوماس پانجل ***Thomas Pangle*** (١٩٩٢). ما يجمع بين هؤلاء المفكرين هو عداوتهم للنسبية التى عبر عنها- مثلا- پانجل ***Pangle*** برغبته فى أن يضع الديمقراطية الليبرالية على أساس مفهوم "العقل المؤسسى" الذى يوحد بين عالمية التنوير والمفهوم اليونانى القديم عن الفضيلة فى "مفهوم واحد عن الإنسانية يتعامل بإنصاف مع جميع المشكلات والقدرات

الإنسانية" (*Pangle 1992, p.7*)، وبما أنه لا يوجد اتفاق حول ماهية المشكلات والقدرات الإنسانية أساسا، فإن محاولة البحث عن مفهوم الإنسانية من خلالهما تبدو طموحة أكثر مما ينبغي.

فى الستينيات والسبعينيات بُذِلَت جهود أكبر للتوصل إلى حقائق الحياة الأمريكية على يد مجموعة من المفكرين الراديكاليين والليبراليين الذين عرفوا -على غير إرادتهم- بالمحافظين الجدد ***neo-conservatives***. ولم يكن هدفهم النموذج الجمعى الذى هاجمه أصحاب نزعة المحافظة الجديدة ***New Conservatives***، ولا مثالب الثقافة الحديثة بوجه عام التى ركز عليها المهاجرون الألمان؛ وإنما كان هدفهم بالأحرى هو المنهج الليبرالى الأمريكى السائد نفسه.

كان شك المحافظة الجديدة فى الليبرالية استجابة للثقافة المضادة التى ظهرت فى الستينيات. وكان المحافظون الجدد مقتنعين كذلك بأن المثالية الليبرالية التى غذت هذه الثقافة المضادة لم تكن مدمرة لقدرة الولايات المتحدة على حماية مصالحها القومية ضد الاتحاد السوفيتى فحسب، وإنما مقتنعون أيضا أن هذه الثقافة قد دعمت النظام الرفاهى، الأمر الذى خلق بدوره ثقافة اعتمادية وطبقة دنيا جديدة (*Murray 1984*). ظهرت هذه الاهتمامات فى بعض الكتابات فى جريدة ***The Public Interest*** التى أسسها دانيل بل ***Daniel Bell*** وارفينج كريستول ***Irving Kristol*** على سبيل المثال، وفى "كومنترى" أثناء رئاسة تحرير نورمان بدورتس ***Norman Podhoretz*** الطويلة لها، وفى أعمال مثل كتاب بل ***Bell*** *"التناقضات الثقافية للرأسمالية"* ***The Cultural Contradictions of Capitalism*** (١٩٧٩) وكتاب كريستول ***Kristol*** *"هتافات للرأسمالية"* ***Two Cheers for Capitalism*** (١٩٧٨).

ورغم أن المحافظين الجدد حاولوا الاقتراب من حقائق الحياة الأمريكية بالربط ما بين الالتزام بالرأسمالية وقبول شروط دولة الرفاهة المحدودة، فإن البعض اتهمهم بأنهم ليسوا سوى أبواق لمصالح اقتصادية ضخمة، كما اتهمهم

آخرون بالمبالغة فى وصف مثالب المجتمع الأمريكى المعاصر. كان ذلك أساسا لأعمال نقدية كعمل لويس أ.كوزر ***Louis A. Coser*** و ارفينج هاو ***Irving Howe***: *"المحافظون الجدد: نقد من اليسار"* ***The New Conservatives: A Critique from the Left*** (١٩٧٦). وبوجه عام كان من الصعب تجنب الانطباع بأن المحافظين الجدد أنفسهم وقعوا أحيانا فى المثالية التى انتقدوها فى سياسات أعدائهم الليبراليين، وكانت النتيجة أن تعاليمهم لم تجد لها صدى أبعد من دائرة صغيرة من مفكرى النخبة.

شرطان أساسيان كان يجب توفرهما للمحافظة الأمريكية لو أنها أرادت الوصول إلى الناس بشكل أكبر مما رأينا. كان الشرط الأول أن تتخلى عن العداء للمجتمع الجماهيرى الذى ميز منهج النقد الثقافى الذى أثاره المحافظون الجدد ودعمه مفكرو المهجر والمحافظون الجدد. ولعل المعرفة بهذا الاحتياج قد جمعت مجموعة متباينة من الكتاب والمفكرين مختلفى التوجهات، منهم المدافع عن السوق الحرة مثل ميلتون فريدمان ***Milton Friedman***، ومعارضو الاختيار العقلانى لتدخل الدولة من أمثال چيمس بوكانان ***James Buchanan*** (١٩٧٥) والمفكرون المتعاطفون مع كل من السوق والدين أمثال وليام بكلى الابن ***William Buckley Jr.*** (١٩٥٨) مؤسس جريدة *"ناشنال ريفيو"* ***National Review***، ولكن هذه المجموعة أخفقت فى كسب الدعم الجماهيرى لفشلها فى القيام بالشرط الثانى ألا وهو الحاجة إلى وقف شريان التدين الضارب فى المنهج السياسى الأمريكى. هذا الشرط استطاعت الموجة الأحدث من محافظة ما بعد الحرب الوفاء به.

المحافظة القديمة ***Paleo-conservatism*** – كما يطلق عليها فى بعض الأحيان – تذهب أبعد من نزعة المحافظة الجديدة فى رفضها للأرثوذوكسية الليبرالية (***Woltermann 1993; Whitaker 1982***). وأهم مطالبها هو الشدة– والاهتمام بالعمل وليس بالرفاهة، ويظهر ذلك فى التشدد مع الأمهات المعيلات فى حصولهن على مزايا الضمان الاجتماعى، والتشدد مع السجناء، وفى مسألة الهجرة، وفى التفرقة الإيجابية واتخاذ إجراءات حمائية صارمة؛ وبالتالى فإن

موقف هذا النوع من المحافظة تجاه الدولة موقف ملتبس، حيث يتراوح ما بين العدوانية غير المبررة من ناحية والرغبة فى خلق دولة شديدة التدخل من ناحية أخرى.

ورغم أنهم لم ينتهجوا فكرا نظريا مؤثرا فإنهم على المستوى العملى والسياسى نجحوا فى تكوين تحالف أوسع مع معارضى الليبرالية السياسية والاقتصادية من ناحية ومعارضى نموذج المجتمع المتهاون من ناحية أخرى. فقد وجد منتقدو الرفاهة أرضية مشتركة مع المسيحيين الذين هالهم قرار المحكمة العليا فى قضية رو ضد واد ***Roe v. Wade*** فى ١٩٧٣ التى أعطت الحق فى الإجهاض باعتباره نوعا من الخصوصية، كما اتفق هؤلاء مع العلمانيين الذين كانوا يدافعون عن "القيم الأسرية" و"إعادة غرس الأخلاق فى المجتمع الأمريكى" واتفقوا مع المدافعين عن الرقابة على الأفلام السينمائية؛ ومع معارضى تشريع الشذوذ الجنسى والمنادين بتجريم تعاطى المخدرات.

ما ربط بين هذه المجموعات المتباينة هو الاعتقاد الشائع بأن المؤسسات التعليمية والتشريعية قد استولت عليها نخبة من الليبراليين لا تمثل الشعب بكامله. وفى هذا الصدد عرضت جريدة ***First Things*** ندوة عن "نهاية الديمقراطية" (١٩٩٦) أدارها الأب ريتشارد نيوهاوس ***Richard Neuhaus*** حيث ذهب إلى حد التساؤل عن شرعية النظام الديمقراطى الأمريكى المعاصر؛ ولا عجب أن يرى منتقدو المحافظة القديمة أنها مجرد دمج هش لأنواع متباينة الأصل من المحافظة حاكتها نظرية المؤامرة فى نسيج واحد، وهى محاولة خطرة لاستغلال المشكلات الاقتصادية بتحليلات شديدة التبسيط وإرجاعها إلى الهجرة وانعدام الإجراءات الحمائية ضد العولمة.

ولو أن هناك درسا يمكن الخروج به من التطلع الأمريكى إلى المحافظة التى تجمع بين التحديث والدعم الجماهيرى، فلربما كان هو أن هذا الدمج لا يمكن أن يطمح إلى الكثير من التماسك الفكرى، وإنما يعتمد على اتحاد براجماتى بين مصالح دائمة التغير؛ ويبدو أن ذلك هو الدرس الذى أقره فى نهاية القرن أحد رواد المحافظة الجديدة وهو ايرفنج كريستول ***Irving Kristol*** الذى قال بأن ما ميّز

المحافظة الأمريكية فى التسعينيات هو أنها أصبحت حركة شعبية وليست طائفة فى أى حزب سياسى. وبما أن هذه الحركة كانت "معنية بقضايا"، فإنها قد تتحد مع الجمهوريين لو أن الحزب الجمهورى عالج تلك القضايا معالجة صحيحة، وإلا فإنها سوف تتوارى (*Kristol 1996*). ورغم أن كريستول نفسه يبدو قانعا بهذا الموقف فإن المحافظة الپراجماتية من هذا القبيل قد تنزلق إلى انتهازية عديمة المبدأ. ولما كان هذا الخطر لا يقتصر على السياق الأمريكى المعاصر، فلابد من تفحصه بالمزيد من التفصيل.

## محافظة ما بعد الحداثة

جاءت نهاية القرن العشرين بزعزعة إيمان التنوير بوجود حل سياسى أو اجتماعى لكل مشكلة إنسانية؛ ذلك الإيمان الذى كان يلهم السياسات الأوروبية على مدار القرنين الماضيين. وعلى أثر الانتصار الليبرالى الذى ازدهر بعد انهيار الاتحاد السوڤيتى، فإن أدق ما يصف روح التحرر من الوهم الجديدة هو مقطع صغير من شعر صامويل چونسون ***Dr Johnson*** نقلا عن أحد كتب پدورتس ***Podhoretz*** (١٩٩٦):

كم هو صغير ذلك الجزء الذى تستطيع القوانين والملوك أن تحدثه أو تعالجه، من كل ما تقدر القلوب على تحمله.

وكما سبق أن ذكرنا فإن التحدى الذى كان يواجه المحافظة هو كيفية تجنب الوقوع فى الپراجماتية عديمة المبادئ. وليست المحافظة الرجعية ولا الراديكالية بقادرة على القيام بهذا التحدى؛ فالأولى تأخذ مفهوم التراتبية الاجتماعية أمرا مسلما به؛ وهو المفهوم الذى لم يعد يوافق حقائق الحياة المعاصرة، والأخرى تنحدر بكل بساطة إلى الدهماوية. كما أن أيديولوچيا السوق لدى اليمين الجديد تظهر تفاؤلا فى غير موضعه حول قدرة الرأسمالية على دعم ما يراه كثير من المحافظين مستوى متحضرا للوجود الاجتماعى، ولذا فإن مدرسة المحافظة المعتدلة هى الأقرب إلى

التطبيق مع النظم الديمقراطية الصناعية المتقدمة. ولكن- كما أثبتت التجربة الأمريكية- فإن تحديد الشكل الصحيح للمحافظة المعتدلة ليس بالأمر الهين، خاصة وأن العدو الاشتراكى الذى كان يعاديها حتى وقت قريب قد اختفى، وأن التقاليد العامة باتت لا يُلتفت إليها.

يعتقد بعض المفكرين أن أفضل أشكال المحافظة المعتدلة فى موقف كهذا هو أن تتجاوز المحنة، وتلفظ بقايا النموذج العضوى، وأن تعتمد بدلا منه على مفهوم سياسى أضيق للهوية المحافظة كنواة للتكامل الاجتماعى (***Gray 1995***)؛ وعلى المستوى الأعم، فإن هذه المحافظة قد تأخذ من فكر ما بعد الحداثة وتعترف أنها لن يمكنها أن تجعل السياسة تعتمد على الدين أو على المجتمع؛ وأقصى ما يمكنها فعله أن تجد دعامة فى الفلسفة الأنثربولوجية القائمة على التاريخ – أى فى تحليله التفاعلات التى شكلت تراثنا الحضارى والتى يجب على كل مؤسساتها أن تتكيف معها لو أرادت أسسا صحيحة مستقرة.

ولو تساءلنا عما يمكن لمثل هذه المحافظة بعد - التقليدية أن تحافظ عليه، فإن الإجابة المعتدلة سوف تركز على نموذج الحكومة الدستورية بوضعها داخل النموذج الأوروبى الغربى الأوسع للمجتمعات المدنية. الهدف من هذا النموذج "المدنى" للمحافظة، الذى لابد من أن يسمح بتدخل الدولة البراجماتية عند الضرورة للحفاظ على الظروف الاجتماعية للوجود المدنى نفسه، هو تحاشى مخاطر كل من السوق الليبرالية الجديدة ومخاطر الحكومة الكبيرة دون العودة إلى الرمال المتحركة الموجودة فى الوسط بينهما.

إذن فالهدف الأساسى للشكل ما بعد التقليدى من المحافظة المعتدلة هو الفصل بين النموذج المدنى واقتصاديات السوق أو الدولة - الأمة أو بعض الأنماط العضوية للمجتمع؛ ورغم أن هذا المشروع قد لا يشبع الطموحات القديمة للمحافظة فإنه قد يقدم نمطا محافظا مميزا للترابط السياسى وملائما للتنوع الاجتماعى

المتزايد وما يصاحبه من دعم لسياسة الهوية– وقد أصبحت شكلا أساسيا للحياة الأوروبية المعاصرة.

# ٧ ـ الديمقراطية المسيحية

## ماريو كاسياجلى(*) *Mario Caciagli*

يمكن فهم "الديمقراطية المسيحية" بوصفها استراتيجية يستطيع من خلالها المسيحيون– ومعظمهم من الكاثوليك– أن يواجهوا التحديات السياسية للمجتمعات المعاصرة من جهة وأن يغتنموا ما تتيحه لهم هذه المجتمعات من فرص من جهة أخرى. خلال مرحلتها الأولى كانت الديمقراطية المسيحية تمثل استجابة الكنيسة الكاثوليكية لظهور حركات السياسة الجماهيرية والحركات الجمعية العلمانية والاشتراكية التى أثارت "القضية الاجتماعية" أولا؛ ثم أصبحت الديمقراطية المسيحية تتفق مع فرع الفكر السياسى الكاثوليكى الذى حاول التوفيق بين الكاثوليكية والدولة التعددية الديمقراطية، وأخيرا تحولت الديمقراطية المسيحية إلى شكلها السائد، والناجح، للكاثوليكية السياسية– وهو المبدأ الذى اختاره الكاثوليك الذين تقبلوا المنافسة الحرة على السلطة، وحاولوا أن يدافعوا عن أفكارهم ومصالحهم ويضمنوا تنفيذ برامجهم.

أدت تجربة المشاركة فى مختلف أنواع الرابطات والاتحادات التجارية بالكاثوليك إلى تنظيم أنفسهم فى أحزاب سياسية اجتذبت المزيد من الإجماع وأصبحت أكثر قوة؛ وكان تمتعها بالقوة يعنى محاولتها كسب كل من الدولة والمجتمع إلى الكاثوليكية وهو ما ساعد على إيجاد حلول براجماتية عملية للمشكلات السائدة، وخاصة لدى الأحزاب التى حكمت دولا أوروبية بعينها لفترات طويلة. وبدلا من أن تصبح الأحزاب الديمقراطية المسيحية أكثر علمانية وتتبنى موقف اليمين الوسط، بقيت هذه الأحزاب تدين بالولاء لجوانب معينة من برامجها الأصلية. هذه الولاءات هى ما ميَّز بينها وبين الأحزاب المحافظة المختلفة على

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة فلورنسا.

الرغم من أن الديمقراطيين المسيحيين- شأنهم شأن المحافظين- عارضوا الأحزاب اليسارية والاشتراكية[1].

وعلى مدى قرن من الزمان احتوت الديمقراطية المسيحية مجموعة من الظواهر- فكرا مميزا وأيديولوجيا خاصة وسياسات واستراتيجيات وأنماطا من المؤسسات وأساليب إدارة- تشابكت جميعها وترابطت، ولكنها فى الوقت نفسه كانت قادرة على التأقلم مع الظروف التاريخية المتغيرة؛ ومن هنا فإن المنهج الحقيقى للفكر الديمقراطى المسيحى موجود فى الكتابات التقليدية لبعض المؤلفين المهمين، كما هو موجود فى المناقشات المستمرة الناتجة عن كونها حركة سياسية.

## الرواد

ظهر مصطلح الديمقراطية المسيحية على المشهد السياسى الأوروبى أول ما ظهر فى نهاية القرن التاسع عشر؛ ويمكن معرفة أول من ابتكر نظرياتها وممارساتها السياسية بسهولة؛ كما يمكن القول إن أحد الآباء المؤسسين للديمقراطية المسيحية كان الراهب الفرنسى فيلستيه روبرت دى لامينيه ***Felicite Robert de Lamennais*** الذى خلعه البابا من المجتمع الكنسى بسبب أفكاره. لم يكن لامينيه أول ممثل للنمط الراديكالى للمسيحية الاجتماعية فحسب، وإنما كان أول من افترض تفسيرا سياسيا، وليس لاهوتيا، لمسيحية العهد الجديد فى اتجاهاتها الديمقراطية والاجتماعية والثورية (***Zanfarino 1994***). فى كتابيه *"كلام رجل مؤمن"* ***Paroles d'un croyant*** (١٨٣٣) و *"كتاب الناس"* ***Livre du peuple*** (١٨٣٧) (وكلاهما فى ***Lamennais*** ١٩٤٦) جعل لامينيه للناس دورا محوريا فى السياسة؛ مقرا القيمة العليا للديمقراطية ومحددا مصدر التشريع السياسى فى

---

(١) بعد سنوات طوال من إهمال ظاهرة الديمقراطية المسيحية عاد المؤرخون وعلماء السياسة للاهتمام بها (انظر Hanley 1994; Durand 1995; Kalyvas 1996).

السلطة الشعبية؛ وجاعلا من إصلاح النظام الانتخابى الشرط الأساسى والمبدئى للجميع لتنظيم منافسة سياسية حرة والمشاركة بها (***Weill 1979***).

كان أول تدخل مباشر للكاثوليك فى السياسة له أثر مهم كمؤشر للديمقراطية المسيحية ***Volksvereine*** (***Maier 1973***)[١] وهى عبارة عن مجموعة من الرابطات والاتحادات الكاثوليكية التى كانت تعمل فى ألمانيا بدءا من ستينيات القرن التاسع عشر لتنظيم المصالح الدينية لكل الجماعات الاجتماعية وخاصة فى القطاعات الزراعية والمهنية (***Ritter 1856***)، وكان الشخصية المحورية فيها هو البابا الكاثوليكى فى "ماينز" "ولهلم إيمانويل فون كتلر" ***Wilhelm Emmanuel von Ketteler*** الذى شارك فى أول تنظيم للمنهج الاجتماعى المسيحى- من خلال نشاطاته الريفية، وكانت مقالته عن مسألة العمال[٢] على وجه الخصوص قد أصابت الكثير من الشهرة. لم يقف كتلر عند حد الجدل بأن المجتمع بما فيه الاقتصاد ينبغى أن يقوم على مبادئ الأخلاقيات الدينية والإحسان والتراحم، بل تطرق إلى الحديث عن المشكلات السياسية والمؤسسية وحث الكاثوليك على تقبل المجتمع الحديث ومؤسساته الحكومية[٣] ، كما كان يرى أن الدولة- بينما تحترم الحكم الذاتى للأفراد والمنظمات- لابد من أن تكون هى الضامن للسلام الاجتماعى القائم على الإيمان والوحدة بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (***Morsey 1977***).

كما شارك كتلر فى صناعة حزب الوسط ***Zentrum*** وهو الحزب الكاثوليكى الذى قُدر له أن يلعب دورا محوريا ومركزيا فى المعارك السياسية للرايخ الثانى وجمهورية ڤيمر. سرعان ما تقبل الكاثوليك الألمان الحاجة إلى المشاركة فى الحياة السياسية وإلى مشاركة الجماهير فى نظام سياسى دستورى وكان للألمان فى ذلك السبق على نظرائهم الإيطاليين والفرنسيين( ***Lönne 1986***).

---

(١) دخل الكاثوليك السياسة للمرة الأولى فى بلجيكا بعد قيام الدولة الجديدة مباشرة. إلا أن هذه السابقة المهمة لوجود تنظيم علمانى كاثوليكى ينخرط فى المنافسة السياسية والانتخابية (وكان ليصبح حزبا رسميا فى ١٨٨٢) كانت سابقة محافظة للغاية مقارنة بما كان ليتحول إلى الديمقراطية المسيحية.

(٢) مقال "*قضية العمال والمسيحية*" The Workers' Question and Christianity

(٣) وضع كتلر كتابا عن هذا الموضوع هو: "الكاثوليك فى الرايخ الألمانى" (Ketteler 1871) وعنوانه بالألمانية Die Katholiken in Deutschen Reich.

جمع حزب الوسط بين الدفاع الصارم عن المبادئ الكاثوليكية والاستقلال السياسى عن روما؛ وقد حوّل لودڤيج ويندورست ***Ludwig Windhorst*** الذى قاد الحزب حتى وفاته فى عام ١٨٨٩، حوّل حزب الوسط إلى حزب برلمانى دستورى غير كنسى من أجل التكامل الاجتماعى لتلك الطبقات المقصاة من النظام الليبرالى. لم يكن ويندورست منظرا حقيقيا ولكن صنيعه السياسى أصبح نموذجا للأحزاب الديمقراطية المسيحية فى القرن العشرين.

كانت پراجماتية حزب الوسط الألمانى وتعاونه مع مختلف الأحزاب ذات الأيديولوچيات المختلفة إيذانا بالفكر السياسى المتأثر بالمسيحية فيما بعد؛ حيث كان برنامجه يتضمن العدالة بين مختلف الجماعات الدينية، وحماية القيم والمؤسسات الكاثوليكية، وتوفير لامركزية فيدرالية فى الدولة؛ وفوق كل ذلك كان يقترح حل المشكلة الاجتماعية عن طريق الموازنة بين مصالح الرأسماليين وأصحاب الأرض والعمال، وحماية الطبقة البرجوازية المتوسطة والفلاحين الذين اهتمت جميع أحزاب الديمقراطية المسيحية المستقبلية بأمورهم (***Fattorini 1997***). لم يشارك حزب الوسط فى أية حكومة أثناء فترة ولهلمين ***Wilhelmine***، ولكنه بنوابه المائة تقريبا كان يمثل جزءا من النظام السياسى؛ وقد تقبل الحزب النموذج الاجتماعى وقدم لأمور السياسة الخارجية دعما "تعاونيا قوميا". وعندما أصبح حزب الوسط لاعبا رئيسيا فى جمهورية ڤيمر تخلى الوسط عن جزء من الأفكار السياسية والنظرية التى كانت سائدة فى فترة ولهلمين، وربما يكون هو الداعم الأساسى للجمهورية حيث شارك فى جميع تحالفات الحكومة وحصل على رئاستها تسع مرات من أصل عشرين. فى قيامه بهذا الدور، كان لابد من أن يدافع بالطبع عن مصالح الكنيسة الكاثوليكية (الاستقلال عن الدولة وإنشاء المدارس الدينية وحماية الأسرة) وأن يأخذ على عاتقه، إضافة لذلك، المهام الصعبة الأخرى لتحقيق التوازن فى النظام الجديد والدفاع عن الديمقراطية. أما قوته الانتخابية فستكون ذات دلالة حيث تراوحت ما بين حد أقصى ١٩,٧% فى ١٩١٩ إلى حد أدنى ١١,٢% فى ١٩٣٣.

## البابا ليو الثالث عشر *Leo XIII* ومولد الديمقراطية المسيحية

بعد أن رفضت الكنيسة الكاثوليكية كل المستحدثات الأيديولوچية للقرن وأدانتها على مدى عقود، أخذت منعطفا جديدا فى تسعينيات القرن التاسع عشر؛ وتحت زعامة البابا ليو الثالث عشر، فتحت أبوابها لمجموعة من الأفكار والمبادرات اليانعة التى بزغت تحت مسمى الديمقراطية المسيحية. قدمت تعاليم البابا "المبادئ الاجتماعية" للكنيسة، وأصبح المرسوم البابوى العام لها ***Rerum novarum*** الصادر عام ١٨٩١ بمثابة بيان رسمى للكاثوليكية الاجتماعية إذ كان علامة فارقة فى تحول البابا من استنكار الاشتراكية والليبرالية وإدانتهما إلى الموقف الإيجابى تجاه قضايا العمال. أكد هذا المرسوم البابوى الوظيفة الاجتماعية للملكية وعهد إلى الدولة بمساندة وتحفيز الازدهار العام والخاص عند الضرورة، كما استنكر الصراع الطبقى، ولكنه اعترف فى الوقت نفسه بأن للعمال الحق فى تنظيم أنفسهم مؤكدا قيمة العمل ومبدأ الأجر الأساسى. كذلك أيد المرسوم كل المواقف الصادرة عما يسمى "الكاثوليكية الاجتماعية" وقام بتشريعه، موضحا مسلكا ثالثا بين الليبرالية والاشتراكية[١]. كما مهد المنهج البابوى الطريق لنظام اجتماعى يقوم على القانون الطبيعى، بيد أن الكاثوليك لم يقبلوا ضمن مبادئ الديمقراطية والحكم الذاتى تلك الفرضية أو الأطروحة العقلانية عن السيادة الشعبية وثم كانت إعادة اكتشاف المنهج التومانى[*]- الذى أصبح له فيما بعد أهمية بالنسبة إلى مفكرى الديمقراطية المسيحية- إذ سمح للبابا ومعاونيه أن يميزوا الطبيعة المتنوعة والتاريخية لأشكال الحكم وبالتالى إمكانية نبذ الأنظمة السلطوية وتقبُّل الديمقراطية.

---

(١) كما قد لوحظ من قبل، كان من الأهمية بمكان أن البابا أراد "أن يكون تواجد الكنيسة فى المجتمع قائما لا على أساس التحالف مع الحكومات فحسب ولكن على مساندة الناس كذلك؛ وكان القبول بالديمقراطية وإدراك حقوق العمال بمثابة الاشتراطات المبدئية للاتجاه الجديد". هذه العبارة جاءت فى كتاب Scoppola الصادر عام ١٩٧٢ ص. ١١٧. وهو المقال الذى أدين له بالكثير فى هذه الفقرة والفقرة التالية.

(*) Thomistic tradition التراث التومانى نسبة إلى فلسفة توما الإكوينى اللاهوتية (المترجمة).

لقد فتحت تعاليم البابا ليو الثالث عشر الباب أمام تأويلين مختلفين: الأول يقوم على ***الديمقراطية الاجتماعية*** والآخر على ***الديمقراطية السياسية***. وفي المواقف الجماهيرية التي اتخذها البابا، كان يؤكد الجانب الاجتماعي للديمقراطية وهو ما كان يمثل نظاما نموذجيا للعدالة وليس شكلا للحكم. على النقيض من ذلك -- أكدت الحركات الأولى التي كانت تسمى نفسها حركات ديمقراطية مسيحية -- الطبيعة "السياسية" للديمقراطية مدعية بأن الكاثوليك لهم حق في المشاركة في الحياة السياسية؛ وسوف يستمر المبدأ الاجتماعي للكنيسة بعد ذلك في التأثير في آراء الكاثوليك ولكنه سيكون دائما شيئا مختلفا عن نظرية سياسية ديمقراطية مسيحية حقيقية. ورغم بقاء الديمقراطيين المسيحيين داخل إطار المبادئ والقيم المسيحية والتعاليم البابوية، فإنهم كانوا يريدون أن يمنحوا الكاثوليك المزيد من الاستقلال الذاتي في اختيارهم للأهداف السياسية وللأنماط والاستراتيجيات المؤسسية ما دامت تلك الاختيارات تتوافق مع الديمقراطية.

نشأت بالفعل حركتان مختلفتان رغم أن مسئوليهما وأنشطتهما كثيرا ما كانت تتداخل. فالحركة المسماة بـ "الكاثوليكية الاجتماعية" كانت تتبع الخط البابوي، وبقيت حركة اجتماعية وأخلاقية في الأساس مركزة على رفع مستوى الطبقات العاملة. أما الحركة السياسية فقد خاضت كافة أشكال الكفاح السياسي من خلال سلسلة من التجارب الصعبة وهي التي سميت بـ"الديمقراطية المسيحية".

أعطت الكاثوليكية الاجتماعية دفعة مهمة للنقابية الكاثوليكية في دول مثل بلجيكا وهولندا والنمسا وألمانيا وسويسرا. وربما كان جيوسيبي تونيولو *Guieseppe Toniolo* أهم مناصريها على المستوى النظري، وقد حاول -- وهو رجل اقتصاد شهير -- أن يسجل التأثير التاريخي للعوامل الدينية والأخلاقية في الاقتصاد؛ وكناقد للأنوية الوثنية في العالم الحديث ضرب مثلا بالنظريات الاقتصادية لنظام نقابات القرون الوسطى الذي كان يقوم على تراتبية صلبة للكيانات الاجتماعية. هكذا كان تونيولو يعتقد أن الديمقراطية ليست شكلا لنظام سياسي وإنما هي نظام أخلاقي واجتماعي يتعاون فيه كافة الشركاء

الاجتماعيين والاقتصاديين والقانونيين من أجل المصلحة العامة لصالح الطبقات الأدنى (١)

## النظرية والتطبيق قبل الحرب العالمية الأولى وبعدها

بعيدا تماما عن الحنين إلى الماضى، كانت حركات الديمقراطية المسيحية "السياسية" منفتحة على نظريات الواقع المعاصر وتطبيقاته. وكانت الديمقراطية بالنسبة لهؤلاء الكاثوليك هى السبيل الوحيد لتنظيم القوة؛ ليس لأنها وسيلة للاقتراب من حوائج الناس فحسب، وإنما لأنها التعبير الأمثل والأفضل عن الأخلاقيات المسيحية. أثار هذا الموقف الجدل بين البابا وأهم ممثلى حركة الديمقراطية المسيحية، ومع قوة وتماسك المبادئ التى كان يدافع عنها هؤلاء فإنهم كانوا رجال أفعال أكثر منهم رجال نظريات وأقوال (*Scoppola 1972*).

فى فرنسا دعمت أزمة الثقافة الوضعية والإحياء الروحانى إلى جانب دعوة البابا ليو الثالث عشر لرفع شأن مؤسسات الجمهورية الثالثة، دعمت جميعها نمو الديمقراطية المسيحية؛ أدانت برامج جميع المجموعات على اختلافها الفردانية البرجوازية والمجتمع الحديث، ولكنها تقبلت الديمقراطية السياسية بجميع أشكالها ومضامينها (حرية الاجتماع وحق الانتخاب العام ولامركزية السلطة). وأهم ما بقى من موروث فكرى من مناقشات وجدليات بداية القرن هذه هو عمل مارك سانچنييه ***Marc Sangnier*** وسيلون ***Sillon "The Furrow"*** "الأخدود".

كانت "سيلون" هى الجريدة الناطقة باسم الحركة التى أسسها سانجنييه وحملت الاسم نفسه. وكانت أيديولوچيتها تقوم على فكرة الديمقراطية التى يشارك بها الجميع والمستوحاة من المسيحية. كما كانت ذات توجه تعليمى قوى مع بعض العناصر الروحانية الرمزية، وترى فى الديمقراطية شكلا من أشكال "الوحدة" يدعم

---

(١) انظر مقالته "المفهوم المسيحى للديمقراطية" التى كتبها فى عام ١٩٠٠ (موجودة فى كتاب Toniolo 1980).

حس الضمير والمسئولية المدنية ويصل بهما إلى أقصى مدى، فالتحول الأخلاقي لدى العمال والناشئ عن تأثير الدين، هو وحده ما يجعلهم قادرين على التحكم في أقدارهم. كان سانچنييه يتصور حركة ديمقراطية شعبية لا تقوم على الكنيسة، قادرة على المشاركة فى الانتخابات، وعرض تصوره هذا فى مقالته "*روح الديمقراطية*" ***L'esprit démocratique*** ***(Sangnier 1905)***. ذلك العرض فى حد ذاته بالإضافة إلى فكرة أن المساواة والعدالة ترتبطان لا محالة بالديمقراطية السياسية أثار سخط البابا[1]. وقد انحنى سانچنييه لسلطة البابا ولكنه بعد عدة سنوات، وفى العام ١٩٢٤ تحديدا، استطاع أن يكوّن الحزب الديمقراطى الشعبى ***Parti Démocrate Populaire***. وكان لعمله أعظم الأثر فى الكاثوليكية السياسية الفرنسية التى أسهمت فى كل من حركة المقاومة وإقامة الحزب المنادى بالديمقراطية المسيحية فى فترة ما بعد الحرب وهو "الحركة الجمهورية الشعبية" ***Mouvement Républicain Populaire (MRP)***.

كان الشخص الذى لم ينحنِ لسلطة البابا هو القس رومولو مورى ***Romolo Murri***، أهم شخصية فى الديمقراطية المسيحية الإيطالية فى أواخر القرن التاسع عشر. ابتداء من ١٨٩٩ كانت الفرق الديمقراطية المسيحية قد بدأت بالفعل ترفع بعض المطالب السياسية مثل استخدام الاستفتاء الشعبى ولامركزية الإدارة وبداية التمثيل النسبى فى الانتخابات المحلية (وهى الانتخابات الوحيدة التى شاركت بها الكنيسة، حيث كانت قد عارضت الوحدة الإيطالية بسبب فقدان الدويلات البابوية ولكنها عادت وسمحت للكاثوليك الإيطاليين بالمشاركة)، وأصبح مورى، بفضل جريدته *الثقافة الاجتماعية* ***La cultura sociale***، أشد ممثلى الحركة قوةً وأثرا. كان قد نشأ واستوعب التعاليم التومانية وبالتالى كان على وفاق مع أفكار ليو الثالث عشر، كما تعلم شيئا عن الماركسية أيضا من أنطونيو لابريولا ***Antonio Labriola***؛ ويرى مورى أن مسألة التجديد التى كان ينادى بها البابا تتحقق بفضل قوة طبقة البروليتاريا ووحدتها، التى لابد من تنظيمها وفقا للقواعد الديمقراطية،

---

(١) انظر كتاب كارون Caron الصادر عام ١٩٦٧ للتعرف على حركة سيلون.

وقد تقبل الوحدة الإيطالية وحاول- من خلال حملة دعائية ضارية وأعمال نشرت تحت اسم *البرنامج السياسى للديمقراطية* ***Battaglie d'oggi: il programma politico della democrazia*** **(*Murri 1901-4*)**- أن يوضح للإيطاليين الكاثوليك ضرورة المشاركة فى السياسة والانتخابات والعمل ضد الدولة الليبرالية والبرجوازية، ليس من أجل إعادة البناء السياسى فحسب، وإنما من أجل إعادة البناء الدينى والثقافى فى المجتمع الإيطالى كذلك. فى أثناء عمله وتفكيره لم يكن مورى يجد فى الديمقراطية مجرد أداة لتحقيق استعادة الحكم الثيوقراطى، وإنما قيمة فى حد ذاتها، وقد أدت نظرته هذه إلى تكوين رابطة ***"Lega"*** ديمقراطية وإلى نشر المقالات الموجودة فى *"الديمقراطية والمسيحية"* ***Democrazia e cristianesimo*** كما أدت فى النهاية إلى طرده من الكنيسة فى ١٩٠٥.

رغم عزل مورى عن الكنيسة، كانت أفكاره والحركة التى أثارها شديدة الأهمية بالنسبة إلى مستقبل الكاثوليك فى النظام السياسى الإيطالى، وقد حاول معاونوه السابقون، الذين اتحدوا ليكونوا رابطة ديمقراطية مسيحية جديدة فى ١٩١١، حاولوا أن يدعوا جانبا تلك المحاولة النظرية لمصالحة الكاثوليكية على الديمقراطية؛ وركزوا بدلا من ذلك على المشكلة الفعلية عن دور الكاثوليك فى تطوير الديمقراطية الإيطالية، ومهد ذلك بدوره إلى قيام الحزب الشعبى الإيطالى ***Partito Popolare Italiano (PPI)*** وهو الحزب الذى شكله قس آخر هو لويچى سترزو ***Luigi Sturzo*** فى ١٩١٩.

كان سترزو منذ شبابه قريبا من مورى للغاية كما كان ناشطا فى الجمعيات والحكومة المحلية لموطنه الأصلى صقلية. هذه التجربة المزدوجة أتاحت له الولوج إلى السياسات والأفكار الديمقراطية لنقد الدولة الإيطالية، وللانخراط المباشر مع الكاثوليك. كما أخذ سترزو - الذى كان رجل سياسة أكثر منه رجل نظريات- من الديمقراطية المسيحية أفكارها عن النشاط والمخالطة الاجتماعية والتعددية واستقلال الفعل السياسى عن الكنيسة. كان يرى أن مبادئ احترام الإنسان والحرية الفردية وعدالة القضاء التى تقوم عليها الدولة الدستورية الحديثة لا تتعارض مع المبادئ

الدينية، بل إن المسيحية تؤكدها (*Sturzo 1979*)؛ وقد ألهمه عمله في الإدارة المحلية، حيث كان عليه أن يواجه المشكلات التي تخلقها السلطة المركزية وما بها من رجعية، ألهمه أن يضع برنامجا لتجديد الدولة الإيطالية (*De Rosa 1977; Vecchio 1997*)؛ وفي عام ١٩٠٥ كان سترزو قد أطلق بالفعل مشروعا لإنشاء حزب كاثوليكي من أجل "الأمة والشعب"؛ وبما أنه كان حزبا ديمقراطيا ومستقلا عن التراتبية الكنسية فإنه حوّل، حتى، المشكلات الدينية أو الكنسية إلى مسائل سياسية.

بعد إنشائه بفترة وجيزة، حقق الحزب نجاحا لا بأس به في أول انتخابات تقام في إيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى؛ وبحصوله على ٢٠,٦% من الأصوات الانتخابية أصبح هو الحزب الثاني في إيطاليا بعد الحزب الاشتراكي، وأدى هذا النجاح الانتخابي بالحزب (حيث حاز على مائة مقعد في الغرفة الإيطالية السفلى) أن أصبح شريكا في عدد من الحكومات الائتلافية أُرغم فيها على التعاون مع الأحزاب الليبرالية والمعتدلة. كان عدد كبير من المصوتين له من الفلاحين ولذا كان الإصلاح الزراعي الهادف إلى تقوية طبقة صغار الملاك الزراعيين وتوسيعها هو أول النقاط المطروحة على أجندة سترزو – إلا أنه لم ينجح في وضعها موضع التنفيذ؛ ولكن في السنوات السابقة للدكتاتورية الفاشية، عندما نُفيَ سترزو إجباريا، أصبح الحزب تحت سيطرة سياسات كنيسة روما (التي وقفت مكتوفة الأيدي ولم تنقذه من قمع الفاشيين)؛ وبقي مختلفا عن الأحزاب الأخرى المكوِّنة للقاعدة الانتخابية التي كانت مصرة على العالم الكاثوليكي القومي أو المحافظ حيث لا مجال كبيرا للديمقراطية؛ بل ربما يمكن اعتباره مناهضا للديمقراطية (*Malgeri 1993*).

## الفكر الديمقراطي المسيحي والدكتاتوريات

كان للحاجة إلى مواجهة الأيديولوجيات القومية، وتجربة الدكتاتوريات التي أفرزتها، وكانت تجربة مريرة، كان لها تداعيات خطيرة على الفكر السياسي

للكاثوليك فيما بين الحربين العالميتين. وكانت سلطوية اليمين والنظم التى انبثقت عنها قد اجتذبت جزءا من المجتمع الكاثوليكى بل والكنيسة نفسها. فى إيطاليا عقدت اتفاقيات لاترا *Patti Lateranensi* فى ١٩٢٩ بين نظام موسولينى والفاتيكان لتحقيق ما سمى "بالمصالحة" بين الدولة والكنيسة (بعد الانفصال بينهما فى ١٨٧٠)؛ مما جذب كلا من البابا والتراتبية الكنسية ومعظم الكاثوليك إلى الفاشية. وكانت البابوية والكنيسة الإسبانية يؤيدان فرانكو قبل وبعد الحرب الأهلية الإسبانية (من بين كل الكاثوليك الأسبان المنظمين لم يعارضه سوى الباسك)، فى حين ظل موقف الفاتيكان من النازية غامضا لفترة طويلة.

رفض ورثة الأحزاب الديمقراطية المسيحية تلك النظم، غالبا فى صمت، حيث لم يعارضها بوضوح سوى قلة عرضوا أنفسهم للنفى؛ بيد أن أحداث الثلاثينيات الدامية والتهديد النازى/الفاشى دفعت عددا كبيرا من المثقفين الأوروبيين الكاثوليك إلى الدفاع عن الديمقراطية، فكتبت قلة منهم مقالات نقدية عن الرأسمالية، تغفل أى حنين إلى النظام النقابى وتعتمد بدلا من ذلك على عناصر من اليسار الماركسى.

فى الثلاثينيات كانت الثقافة الكاثوليكية الفرنسية هى الأكثر استجابة لمشكلات المساواة الاجتماعية والحرية السياسية التى وضعتها الأحداث المأساوية فى أوروبا فى المقدمة، تلك الثقافة أنشأت نظرية سياسية ملائمة للوقت وكانت تعتبر أهم النظريات التى شرحتها الكاثوليكية أثناء القرن العشرين؛ ومن بين الجرائد والأندية التى ازدهرت فى تلك الفترة برز اسمان هما: إيمانويل مونييه *Emmanuel Mounier* وچاك ماريتا *Jacques Maritain* اللذان ربطت بينهما علاقة قوية ومثمرة.

لم يكن مونييه يقصد من تأكيده أهمية الشخصية الفردية وضع فلسفة منظمة، وإنما تحديد أسلوب لتحقيق الإنسان قدره المحتوم تاريخيا وتحقيق أهدافه

وطموحاته(*) وفى برنامج جريدة *Esprit* التى ظهرت فى ١٩٣٢ عكف مونييه وزملاؤه على الفصل بين ما هو روحانى وما هو سياسى وخاصة السياسة المحافظة، واستنكروا تماما قيود الديمقراطية الليبرالية وأدانوا الرأسمالية والثروة حيث كانوا يرون فيهما قيودا تكبل حرية الإنسان. كذلك حاول مونييه، الذى كان مهتما بالعدالة الاجتماعية، أن يجد وسيلة للمصالحة بين الكاثوليكية والاشتراكية. فـ "المرء"، على عكس "الفرد" البرجوازى، يحقق ذاته من خلال الجماعة؛ وقد اقترح مونييه التعاون فيما بين الناس على أساس الحياة الاجتماعية والاقتصاد المُخطَّط، ليس وفقا للقيم الميتافيزيقية فحسب وإنما وفقا لدروس التاريخ أيضا؛ إلا أن الدولة لا يمكنها أن تكون المراقب الأوحد للمصلحة العامة: لذا فإن التعددية واللامركزية شرطان رئيسيان للمبادئ الجماعية. جمع مونييه مقالاته فى كتاب *"ثورة الشخصية والجماعة"* ***La révolution personnaliste et communautaire*** الصادر فى ١٩٣٤ و*"مقالات عن المذهب الشخصى"* ***Manifeste au service du personnalisme*** الصادر فى ١٩٣٦. وأثر فكره فى جيل الكاثوليك الذين ظلوا أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، يستعدون للعودة إلى الأشكال المنظمة للكفاح السياسى، بينما ينتظرون سقوط الدكتاتوريات.

كان *"الإنسانية المتكاملة"* ***Humanisme intégral*** كتابا آخر صدر فى المناخ نفسه وأثناء الفترة نفسها (١٩٣٦) وكان له عظيم الأثر على الثقافة السياسية للكاثوليك المناهضين للفاشية. وهو العمل الأفضل على الإطلاق لچاك ماريتا ***Jacques Maritain***، الذى كان تومانيا لاهوتيا وفيلسوفا دافع دفاعا ضاريا – أشد ضراوة من دفاع مونييه – عن فكرة الفصل بين الفعل السياسى والكنيسة والتعاون بين الناس والشعوب من ذوى الديانات المختلفة من أجل بناء "القرية الأرضية". المجتمع السياسى لا يمكنه أن يقود الناس إلى الكمال؛ إلا أن باستطاعته أن يهتم بكل الظروف التى من شأنها أن تؤدى إلى أسلوب حياة أخلاقى ومادى يسعى إلى تحقيق كل من المصلحة العامة والسلام الاجتماعى. أهم عناصر الفكر السياسى لدى چاك ماريتا هى: مجتمع سياسى يعنى بتنظيم الشعب تنظيما حرا من

(*) للمزيد بهذا الخصوص، يعد كتاب بوير Boyer الصادر فى ١٩٨١ أفضل وأنفع الأعمال التى كتبت حديثا عن مونييه.

أسفله إلى أعلاه، وبالمصلحة العامة، وبالقانون الطبيعى. كل هذه العناصر مستوحاة من رسالة إنجيلية تجد ترجمتها التاريخية والمدنية فى الأخلاقيات الديمقراطية. كان ماريتا يرى أن الديمقراطية الحديثة ذات قيمة مسيحية فى الأساس، واستفاض فى مناقشة ذلك فى مقال سياسى آخر مهم هو *"المسيحية والديمقراطية"* ***Christianisme et démocratie*** نشر فى ١٩٤٣ (موجود فى كتاب ماريتا ١٩٨٦-١٩٩٥) حيث يرى المسيحية الطريق إلى الحياة الأبدية، بل وأفضل وأهم ما فى الحياة المدنية. لا يمكن للديمقراطية أن تقوم على القواعد فحسب، بل لابد من تدعيمها بالقيم. والمجتمع المنظم وفقا للمبادئ الإنسانية الكاملة لن يحتمل أى شكل من أشكال الدولة. فالدولة فى نظره ليست كل شيء كما أنها ليست شكلا من أشكال القدرة غير العادية؛ الدولة "مؤسسة متخصصة تعمل لصالح الجميع"- مؤسسة لابد من أن تخدم النظام والصالح العام (***Bars 1961***).

كان ماريتا هو مصدر الإلهام الأساسى لأحزاب الديمقراطية المسيحية فى أوروبا وأمريكا اللاتينية. وليس هناك مفكر سياسى كاثوليكى فى مثل وزنه منذ ذلك الحين. كما كان له أعظم الأثر فى الكاثوليكية الديمقراطية فى إيطاليا على وجه الخصوص. قوبلت الدعوة إلى التعامل مع الحقائق التاريخية بترحاب شديد من الجيل الجديد ومن أولئك الملتزمين بالفعل السياسى قبل بزوغ الفاشية من أمثال آلسيد دى جاسبيرى ***Alcide De Gasperi***؛ وفى حين تنتمى الديمقراطية المسيحية لدى مونييه وماريتا إلى مجال الفلسفة السياسية، تنتمى الديمقراطية المسيحية لدى آلسيد دى جاسبيرى وغيره من الكتاب المهمين، فى فترة ما بعد الحرب، إلى مجال الممارسة السياسية؛ فالنظرية تفضى إلى الالتزام الذى يقدم بدوره البرامج والإصرار على تطبيقها من خلال النضال السياسى.

فى منفاه فى الفاتيكان، وجد دى جاسبيرى الوقت والفرصة لكى يتأمل ويتدبر حركة الديمقراطية المسيحية ويعبر عن أفكاره وبرامجه المستقبلية فى كتابات قدر لها أن تُجمع وتنشر بعد وفاته(*). وكأحد الرعايا ثم كعضو فى برلمان إمبراطورية هابسبورج بقى بمعزل عن المشكلات القائمة بين الكاثوليك والدولة

---

(*) قدم دى جاسبيرى آراءه وفكره فى سلسلة مقالات نشرت فى عامى ١٩٢٨، ١٩٢٩ فى مجلة Rivista Internazionale di Scienze Sociali e di Discipline Ausiliari. وجمعت هذه الأعمال بعد ذلك بنحو ثلاثين عاما فى كتاب عام ١٩٥٥.

الإيطالية وبمنأى كذلك عن العلاقة المتوترة بينهما. كما أبعد نفسه أيضا عن الكاثوليكية الاجتماعية النمساوية التى كانت، مثل كل الحركات الكاثوليكية الأخرى فى ذلك الوقت، تتميز بثقافة سلطوية وثورية مستلهَمة من أسطورة القرون الوسطى المسيحية. سار دى جاسبيرى على نهج الحزب نفسه (كان آخر أمين له) وقام أثناء الدكتاتورية الفاشية بوضع خطة لتضمين الجماهير الكاثوليكية فى الدولة الديمقراطية بدلا من مجرد حشد بعض الكاثوليك "المنشقين" للدفاع عن الحرية. كان ينبغى أن يكون حزب الديمقراطية المسيحية- وهو الحزب الذى كونه دى جاسبيرى تحت الأرض عام ١٩٤٢- حزبا "وطنيا"؛ أى أن يكون قادرا على أن يشرك الكاثوليك كلهم فى دولة الديمقراطية ويجعلهم يكفلون لأنفسهم حياة سياسية بها القدر المطلوب من التعددية والتسامح معا. كما كان دى جاسبيرى يرى أن الفكر الكاثوليكى الفرنسى، بما فيه فكر ماريتا، يصر على أن تكون الأولوية للدين قبل السياسة مع ابتعاده التام عن الواقع الملموس للمجتمع المعاصر. وبدلا من فكرة وجود مجموعة من المفكرين "المنعزلين" القادرين فى عليائهم على التأثير فى الجماهير، اهتم دى جاسبيرى كثيرا بأمر الجماهير الذين يحتاجون- فى رأيه- إلى أن توجه عنايتهم بأساليب بسيطة- نحو كيفية أن تقدم المبادئ المسيحية الحل للأزمة الاجتماعية والاقتصادية. وفضّل، عند حديثه عن التجربة التاريخية للديمقراطية المسيحية، أن يأتى بنماذج من الدول التى كانت الحركات الاجتماعية الكاثوليكية فيها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالأوضاع السياسية الليبرالية والديمقراطية .(*Giovagnoli 1991*)

## بعد ١٩٤٥: الديمقراطية المسيحية فى السلطة

أثناء الحرب وبعدها، كان على الأحزاب الديمقراطية المسيحية أن تتكيف، ليس مع الكاثوليكية السلطوية والمحافظة التى عرفت بولائها للنظم الفاشية فحسب، وإنما مع المجموعات الكاثوليكية التقدمية الموالية للأفكار الماركسية كذلك؛ ولكن رغبتهم فى الحرب ضد الشيوعيين قربت بينهم وبين المحافظين، وفى تحالفاتهم مع هؤلاء كانوا فى بعض الأحيان يمثلون الثقل الأكبر. حدث ذلك للحزبين

الديمقراطيين المسيحيين الكبيرين: الديمقراطى المسيحى الإيطالى ***DC*** والديمقراطى المسيحى الألمانى ***CDU/CSU*** وكلاهما تقلد السلطة بعد الحرب، وأصبح الحزب الرئيسى فى النظام السياسى الذى قام فى النصف الثانى من القرن العشرين.

ووفقا لصناديق الاقتراع، كان الحزب الديمقراطى المسيحى الإيطالى ***DC*** بغير منازع، هو أكبر الأحزاب الإيطالية منذ ١٩٤٦ حتى ١٩٩٢، حيث تراوحت نسبة التصويت له بين ٣٥% و ٣٨% لعقود طويلة، وبلغت أعلى نقطة سجلها ٤٨% (وهو عام الصدام الكبير مع الجبهة الشعبية) وأكثر النقاط انخفاضا ٢٩,٧% وهى التى سجلها فى ١٩٩٢، وهو العام الذى وقعت فيه الأزمة التى أدت إلى اختفائه بعد فترة انحدار بطىء فى الثمانينيات. كذلك كان الحزب الديمقراطى المسيحى الألمانى ***CDU/CSU*** هو أكبر الأحزاب فى ألمانيا باستثناء الأعوام ١٩٧٢، ١٩٩٨، ٢٠٠٠؛ وكانت النسب التى يحصل عليها فى الاقتراع تتراوح ما بين ٤٢% و ٤٨% ولكنه حصل على أغلبية ساحقة فى ١٩٥٧ عندما فاز بنسبة ٥٠,٢%. وقد بقى الحزب الديمقراطى المسيحى الإيطالى ***DC*** فى الحكم من ١٩٤٥ إلى ١٩٩٣ دون انقطاع؛ فى حين بقى الحزب الديمقراطى المسيحى الألمانى ***CDU/CSU*** فى الحكم من ١٩٤٩ إلى ١٩٩٨ بفترة توقف استمرت ثلاثة عشر عاما (١٩٦٩ -٨٢) عندما كان هناك ائتلاف ديمقراطى اجتماعى- ليبرالى فى السلطة؛ ودائما ما كان الحزبان يكونان حكومات ائتلافية حتى عندما كانت لهما الأغلبية فى البرلمان.

أصبح الحزبان حزبين جماهيريين. وبدْءا من الستينيات فصاعدا تساوت أعداد أعضاء الحزب الديمقراطى المسيحى الإيطالى مع أعداد أعضاء الحزب الشيوعى الإيطالى ***PCI*** بل وفاقتها، حتى أن عددهم وصل إلى ١,٨٠٠,٠٠٠ عضو ورغم اختلاف الحزبين الألمانيين فى منهجى نشاطهما فإن عدد أعضاء الحزب الديمقراطى المسيحى الألمانى ***CDU*** بلغ ٧٠٠,٠٠٠ عضو فى الثمانينيات كما بلغ عدد أعضاء الحزب الاجتماعى المسيحى الألمانى ***CSU***

٢٠٠,٠٠٠ عضو. كان كلا الحزبين الديمقراطيين المسيحيين الإيطالى والألمانى هما السبب الرئيسى فى إعادة بناء بلديهما، فقد شجعا على إنعاش الاقتصاد وتقوية المؤسسات الديمقراطية وإعادة دولتيهما إلى نسيج المجتمع الدولى بعد المأساة القومية التى خلفتها النازية والفاشية.

ولا شك أن الفكر الديمقراطى المسيحى أسهم فى خلق نموذج معدل للتنمية بدلا من القبول الكامل بالنموذج الرأسمالى، وقد أسهم الحزبان الديمقراطيان المسيحيان فى ألمانيا فى توسيع دولة الرفاهة وتقويتها منذ الخمسينيات، بل إن دولة الرفاهة اتسعت فى ايطاليا لدرجة أن تحولت إلى نظام للصدقة له زبائنه؛ وقد استأنف الحزب الديمقراطى المسيحى ممارسة تدخل الدولة فى الاقتصاد موسعا ذلك فى مجال الصناعة، وهو ما بدأه النظام الفاشى. أما حزبا ألمانيا فقد كانا أكثر احتراما لاستقلالية المؤسسات الصناعية الضخمة حتى وإن بقى الكثير من الشركات الكبرى تحت سيطرة الشعب. وقد قام الحزبان الديمقراطيان المسيحيان فى ألمانيا وإيطاليا بتحديد مصير دولتيهما فى مجال السياسة العالمية: باختيارهما للغرب، والتحالف مع الولايات المتحدة الذى تأكد من خلال حلف الأطلنطى، (الأمر الذى لقى الكثير من المعارضة من قبل اليسار فى كلتا الدولتين)، والخيار الأوروبى وعقد اتفاقية الفحم والفولاذ التى كانت النواة للاتحاد الأوروبى الحالى. وقد بقى الحزبان على ولائهما لكل خيارات مؤسسيهما.

عادة ما يوضع الفرنسى روبرت شومان ***Robert Schuman*** إلى جانب الإيطالى آلسيد دى جاسبرى ***Alcide De Gasperi*** والألمانى كونراد أديناور ***Konrad Adenauer*** كأحد مؤسسى الاتحاد الأوربى ***European Community***. كان شومان عضوا فى حزب ديموقراطى مسيحى آخر فى فترة ما بعد الحرب: هو حزب الحركة الجمهورية الشعبية ***MRP***؛ وعلى النقيض من الأحزاب الأخرى كان هذا الحزب، الذى هبطت نسب التصويت له هبوطا حادا من ٢٨% فى ١٩٤٦ إلى ١٠% فى ١٩٥٦ قد راح دوره يتضاءل فى الجمهورية الفرنسية الرابعة حيث اختفى تماما باختفائها، أما أثناء الجمهورية الخامسة فإن

الديمقراطيين المسيحيين كونوا أحزابا صغيرة فى إطار تحالف يمين الوسط بقيـادة الديجوليين. وكان ***MRP*** هو أكثر الأحزاب التى بقيت علـى ولائهـا للمبـادئ الديمقراطية المسيحية، وربما كان ذلك سببا فى أن وضع نفسه فى يـسار الوسـط على خارطة الأحزاب، وهو الموقف الذى جعله لا يجتذب دعم جميـع الكاثوليـك الفرنسيين.

دائما ما كان يعلن الحزبان الديمقراطيان المسيحيان الإيطالى والألمانى أنهما حزبا وسط، وأنهما ليسا بديلين عن اليسار الاشتراكى أو الشيوعى فحسب ولكنهمـا أيضا يمثلان معارضة قوية لليمين. حارب هذان الحزبان ضد اليمـين المتطـرف وحاولا محو قاعدته الانتخابية محوا، كما أسهمت القاعدة الواسعة المتباينة للوسـط فى تغيير المنهج الديمقراطى المسيحى الأصلى حيث سادت طموحاتهـا المجـددة والإصلاحية فى وجه الأفكار المحافظة؛ وقد سمح دعم الطبقات المتوسطة المعتدلة والعلمانية فى إيطاليا ومشاركة أقلية مـن البروتـستانت فـى ألمانيـا للأحـزاب الديمقراطية المسيحية بتحقيق درجة أكبر من الاستقلالية عن الكنيسة الكاثوليكيـة، كما أسهم التنوع الشديد فى المجتمع فى زيادة وتيرة تغير أفكار الحـزبين: حتـى أصبح هذان الحزبان الدينيان يهتمان بالتحديث الاقتـصادى والاسـتهلاك الكبيـر ويتقبلان مبدأ الفردانية ويرفضان المبدأ الجمعى الموروث؛ وعليه فإن امتلاك القوة السياسية منع الأحزاب الديمقراطية المسيحية من القدرة على تكوين نظرية سياسية جديدة مترابطة. ويمكن الجدل بأن دخول التنظيمات الكاثوليكية المؤكد فى مجـال الممارسة السياسية أدى إلى اضمحلال نظرية الديمقراطية المسيحية.

حققت إسهامات الحكومات الديمقراطية المسيحية لتقويـة وتطـوير دولـة الرفاهة بعضا من أهدافها فى هذا المجال، ولكن قيـام الرأسـمالية الجديـدة ومـا استتبعه من قيام المجتمع الاستهلاكى دفع الأحزاب الديمقراطيـة المـسيحية إلـى الابتعاد عن الأنماط النموذجية التى وضعها مؤسسوها، الذين كانوا يريـدون بنـاء

مسيحية جديدة[١]. وقد قال أحد المؤرخين الكاثوليك منتقدًا "إن القوى التى تم حشدها لبناء المسيحية ساهمت إلى حد بعيد فى نمـــو الرأســمالية الجديــدة" ***(Scoppola 1986، p.14)*** . وبقدر أكبر من الواقعية يقول أحد علماء السياسة العلمـــانيين إنــه "حتى وإن نأت الأحزاب الديمقراطية المسيحية بنفسها تماما عن المؤسسات الدينية، فإنها تبقى متماسكة ومتمسكة برأيها: فقد ظلت على ولائهـــا للمبـــادئ المـــسيحية الخاصة بالقضايا الأخلاقية (مثل الإجهاض والطلاق ومحتويات المناهج التعليمية)؛ كما أنها ساندت أيضا تدخل الدولة فى مجالات السياسة الاجتماعية باسم الوحدة أو التضامن (بعضها بقى يفضل تدخل الدولة فى إدارة الاقتصاد)، وأخيرا فـــإن تلـــك الأحزاب كانت تفضل المؤسسات الداعمة للامركزية والفيدرالية ***(Beyme 1983)***.

الكاتب الوحيد الذى يمكن نسبة نظرية سياسية ما إليــه فـــى الديمقراطيـــة المسيحية الإيطالية هو جوسيـــبـــى دوســـيتى ***Giuseppe Dossetti***. فبعـــد أن أصبح نائبا لسكرتير الحزب اعتزل الحياة السياسية ليـــصبح قـــسا فـــى منتـــصف الخمسينيات. كان دوسيتى– الذى بنى سمعته أثناء معركته مـــع الفاشـــية– يريـــد ديمقراطية قوامها الحرية والتضامن. كان يريد للكاثوليك أن يسهموا فـــى التجديـــد الديمقراطى بإيطاليا وفى تأسيس نظام سياسى جديد يصبح فيه مفهـــوم "الإنـــسان"، الموجود فى المسيحية، ذا أهمية كبيرة فى التفرقة بين الكنيسة والدولة. إن تنـــصير المجتمع يحتاج أن يسير جنبا إلى جنب مع إصلاح الرأسمالية أو حتى الانتقال إلى مجتمع ما بعد الرأسمالية. وعلى عكس الفكر الكاثوليكى التقليدى، كـــان دوســـيتى يتصور دولة قوية ذات اقتصاد مخطط حتى وإن تعارض ذلك مع حـــق الملكيـــة: دولة قادرة على إصلاح المجتمع وإدماجه فى نسيج واحد من أجل "تحقيق الـــسعادة للجميع" ***(Dossetti 1995)***[٢]. بعض هذه الأفكار كون أسس الدســـتور الإيطـــالى لعام ١٩٤٧ الذى أسهم فيه دوسيتى إسهاما كبيرا، عندما استطاع إدارة حوار مـــع

---

(١) عن تحركات وخصائص الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى العقود التى تلت الحرب العالمية الثانية انظر Irving (١٩٧٩) و Mayeur (١٩٨٠) والنصوص التى تمت الإشارة إليها من قبل فى الهامش رقم(١).

(٢) وضع دوسيتى برنامجه السياسى فى مقالات نشرت فى جريدة Cronache Sociali التى رأس تحريرها من ١٩٤٧ إلى ١٩٥٢. وعن دور دوسيتى أثناء المرحلة الأولى فى الحزب الديمقراطى المسيحى انظر Baget-Bozzo؛١٩٧٤

الاشتراكيين والشيوعيين. ويعود الفضل إليه فى أن جعل الدستور الإيطالى يعطى الأولوية للفرد كجزء من الوحدة الاجتماعية التى هى أمر روحانى كما هى أمر اقتصادى، بل ويدعم مبدأ كون الحرية مسئولية. كما حارب من أجل سياسات دينية معينة (مثل أبدية الزواج والدفاع عن المدارس الكاثوليكية، وفوق هذا وذاك تضمين تعهدات لاتران ***Lateran*** فى الدستور الإيطالى) (***Dossetti 1994***).

الحزب الديمقراطى المسيحى الكبير الآخر وهو حزب ***CDU*** الألمانى، أرسى دعائم "اقتصاد السوق الاجتماعية"، وقد ثبت أن هذه السياسة واقعية وعظيمة الأثر من الناحية العملية ولازالت تكوّن جزءا من التراث الأيديولوچى للحزب. ووفقا للمنهج الديمقراطى المسيحى فإن اقتصاد السوق الاجتماعية يُفترض أن يمثل حلا وسطا ما بين رأسمالية عدم التدخل الحكومى والاقتصاد الاشتراكى المنظم. وتعود جذور هذا المفهوم إلى مبادئ الاقتصاد الليبرالى الجديد التى أعيد شرحها فى ما سمى بالليبرالية المنظمة "***Ordo-Liberalism***" لمدرسة فرايبورج ***Freiburg***. فقد رأى والتر أيوكن ***Walter Eucken***، أهم ممثلى تلك المدرسة، أن السوق الحرة هى الحل الوحيد للمشكلات الاجتماعية وقرنها بالنظام الديمقراطى الذى تضمنه الدولة. وعلى منهج أيوكن نفسه ، قام الاقتصادى ألفرد موللر-أرماك ***Alfred Müller-Armack*** بصياغة استراتيجية اقتصاد السوق المشتركة ومنحها هذا الاسم. وأصبح مولّر-أرماك المفكر الاقتصادى الرسمى للحزب عندما وصل إلى السلطة بزعامة كونراد أديناور ***Konrad Adenauer*** وسرعان ما عزل الحزب نفسه عن أحلام الاشتراكية المسيحية التى ميزت السنوات العصيبة التى تلت الحرب (ما عرف ببرنامج أحلن ***Ahlen*** ١٩٤٧). طبق وزير الاقتصاد لودفيج ايرهارد ***Ludwig Erhard***- وهو من الموالين للمدرسة الليبرالية- الإصلاح المالى وأصبح الأب الروحى للمعجزة الاقتصادية الألمانية التى قامت فى الخمسينيات بتطبيقه الخطوط الاستراتيجية العريضة لاقتصاد السوق المشتركة. وكان سكرتير الدولة فى وزارته "مولر- أرماك" هو الذى قاد الاقتصاد الألمانى بنظريته حتى مطلع الستينيات.

على عكس الأفكار الليبرالية الجديدة، أوضح مولّر-أرماك المسئوليات الاجتماعية الواقعة على عاتق رجال الأعمال والحاجة إلى التدخل السياسى فى الدورة الاقتصادية، وفوق هذا وذاك التزام الدولة فى مجال السياسة الاجتماعية. كان أرماك يعتقد أن اقتصاد السوق المشتركة يصالح ما بين الشركات الحرة والتقدم الاجتماعى، ويتأكد من خلال أداء السوق الحرة، وتتعاون معه الدولة لزيادة الرخاء وإيجاد فرص عمل للجميع (*Muller-Armack 1956*). أكد مصطلح "مشتركة" كيف أن السوق- إذا ما تم تنظيم الإنتاج وفقا لاحتياجات المستهلك- فإنها تقدم خدمة اجتماعية، ومع تكوين الثروة يسمح للدولة بإعادة التوزيع لضمان المساواة الاجتماعية. تتحقق إعادة التوزيع هذه من خلال الضمان الاجتماعى وسياسات التأمين والمعاشات والمزايا التى يحصل عليها الأفراد والأسر من رعاية صحية وتعليم وإسكان. إن النظام الاقتصادى الذى خططه مولر-أرماك يتبع الفكر الديمقراطى المسيحى تماما وبدقة، لأنه يأخذ عناصر مهمة من المبادئ الاجتماعية الكاثوليكية كما يؤكد دور الدولة.

يمكن اعتبار اقتصاد السوق الاجتماعية آخر أهم إسهامات الديمقراطية المسيحية فى الفكر السياسى الأوروبى؛ وقد عجز الديمقراطيون المسيحيون عن وضع نظرية سياسية خاصة بهم، ليس بسبب الافتراضات التى سبق مناقشتها عن مدى قوة الأحزاب فحسب وإنما بسبب تكوُّن نوع جديد من الطبقات السياسية وعلمنة المجتمع وما واكب ذلك من تحلل الكنيسة من أية ارتباطات سياسية مباشرة. لم يعد من الممكن أن يجد المرء بقيةً من الفكر الديمقراطى المسيحى إلا فيما تفرزه الصراعات السياسية والاجتماعية؛ وفى هذا الصدد نذكر ما قاله المفكر الشيلى چايمى كاستيلّو ***Jaime Castillo*** الذى مازال يتمتع بسمعة فكرية واحترام أخلاقى رائعين فى أمريكا اللاتينية (يسميه الناس هنالك بالأستاذ). كاستيلّو رئيس تحرير جريدة ***Politica y Espiritu*** ويصف كتابه ***Las Fuentes de la democracia cristiana*** (١٩٦٣) كل تطورات النظرية الديمقراطية المسيحية منذ أواخر القرن التاسع عشر، ويؤكد أن تلك النظرية نفسها مازال لها مدلولها ومناسبتها فى الواقع بدون أية إضافات جديدة لها. كانت مشكلة كاستيلّو - مثل

غيره من الديمقراطيين المسيحيين الأوروبيين- هى محاربة الماركسية وتجريد الطبقة العاملة من تأثيرها السلبى نحو مفهوم بديل عن الحرية و"نظرة طليعية" رائدة، كما عرَّف كاستيلّو الديمقراطية المسيحية بأنها حزب طليعى رائد حتى يتجنب إدراجها ضمن تصنيفات اليمين أو اليسار.

فى مجتمع أوروبا الغربية، حيث الصراعات الشديدة والتناقضات الحادة وقوى الطرد المركزية فى أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادى والعشرين، لم يعد هناك أى مجال لتجديد الفكر الديمقراطى المسيحى؛ وعلى الأحزاب التى مازالت تحمل الاسم نفسه أو تدعى الانتماء إلى هذا النمط الثقافى، عليها أن تتواكب مع خصائص السياسة المعاصرة التى تتميز بالبرجماتية والعلمانية ورفض كل الأيديولوچيات.

# ٨ـ نقاد الشمولية

چيـــفرى سى. إيزاك(*) Jeffrey C. Isaac

من الشائع لدى المؤرخين أن يدمغوا حقبا تاريخية بعينها بما ساد فيها مـــن أفكار وقيم وظروف عالمية؛ لذا يطلق على القرن الثـــامن عـــشر أحيانـــا عـــصر المنطق أو عصر التنوير وعلى القرن التاسع عشر عصر الأيديولوچيا أو عـــصر التاريخ؛ وفى كتاب له تحـــت العنـــوان نفـــسه وصـــف الكاتـــب ريمـــون آرون **Raymond Aron** القرن العشرين بأنه "قرن الحرب الشاملة" (***Aron 1955***). هذا التعميم، مثل كل التعميمات التاريخية، يهتم بما هو أساسى، والأساسى هنا هـــو ذلك القدر الهائل من العنف والدمار الذى أغرق العالم على حساب تطورات أخرى تبدو رغم أهميتها - مقارنة بهذا العنف - أقل جوهرية؛ هذا الحكم ينبنـــى قطعـــا على أمور كثيرة ذات دلالة، إذ لم يكن آرون الوحيد الذى صنَّف القرن العـــشرين على هذا النحو.

شهد القرن العشرون اكتمال ثورات تكنولوچية جديدة: من پـــتروكيماويات إلى إلكترونيات وطاقة نووية وشبكات كمبيوتر عنكبوتية عالمية، كما شهد أحـــداثا جساما كتحرير المرأة فى الكثير من أنحاء العالم؛ وقيام إمبراطوريات وســـقوطها؛ وتنظيم حركات الاستقلال الوطنى وحروب "التحرر الـــوطنى"؛ وقيـــام الـــشيوعية وسقوطها فى روسيا وأوروبا الشرقية؛ وإنشاء الأمم المتحدة؛ وإقامة دولة الرفاهـــة الحديثة؛ وقيام موجة ثالثة من التحول الديمقراطى الليبرالى فـــى آســـيا وأفريقيـــا وأمريكا اللاتينية. مع كل هذه التطورات، وكثير منها عظيم الأثر والفائدة، وكلهـــا مهم ومترابط، لمَ إذن النظر إلى القرن باعتباره قرن الحرب الشاملة؟

ربما لأنه القرن الذى تبعثر فيه العالم وتناثر فى موجات غير عادية وغيـــر مسبوقة من الدمار المنظم، وربما لأن الكثير من التطورات المفيدة المذكورة عاليه

(*) أستاذ العلوم السياسية بجامعة إنديانا - بلومنجتون.

خرجت إلى النور مصحوبة بالدمار. ملايين من الناس لقوا حتفهم وملايين آخرون أصيبوا فى الحرب العالمية الأولى، وبعدها مباشرة دوى سقوط الممالك الروسية والبروسية والعثمانية مما أدى إلى تفكيك مستعمرات كثيرة فى العالم كله ووجود مئات الآلاف من المشردين بغير مأوى ولا وطن. أما الحرب العالمية الثانية فقد فاقت سابقتها فى قدر الدمار حيث تطورت تكنولوچيا الموت المتمثل فى القنابل الغازية والقنبلة الذرية وغرف الغاز ومعسكرات الموت.

كان الأسوأ من فقدان الحياة البشرية، فقدان الإنسانية نفسها حيث انجرف الناس والثقافات بفعل موجات عاتية من البربرية. وشهدت الحربان العالميتان تحول الپروپاجندا والدعايات الزائفة إلى علم استخدمته الحكومات لسحق أعداءها وحشد أمم بكاملها لمساندتها فى جهود الحرب. وكما قالت سيمون ڤيل ***Simone Weil*** "يبدو أننا فقدنا ما تبقى من ذكاء، فكرة المعايير والدرجات والنسبة والتناسب.. مسائل المقدمة والنتيجة.. لقد ملأنا عالمنا السياسى بالطغاة وبالأساطير، ولم نعد نميز سوى الكيانات والمطلقات والنهايات" (***Weil 1946***).

لم تكن الحرب العالمية الأولى سوى المرحلة الافتتاحية لسلسة من الأحداث السياسية الدامية– الثورة الروسية والتحول من الدكتاتورية الثورية إلى الستالينية، وصعود الفاشية فى إيطاليا، وبداية جمهورية ڤيمر، وصعود النازيين إلى السلطة، وقمع الشيوعيين للراديكالية الشعبية، والنشاط الثورى فى إسبانيا مما أدى إلى انتصار فرانكو، ومحاكمات موسكو فيما بين ١٩٣٦– ١٩٣٨، ومعاهدة هتلر– ستالين فى ١٩٣٩، وتفجر الحرب العالمية الثانية، وجرائم الحرب والقتل الجماعى التى ارتكبها النازيون فى أوروبا، والمذابح السوڤيتية فى كاتين ووارسو، وانتقال أوروبا الشرقية من الدكتاتورية النازية إلى الدكتاتورية الشيوعية، ثم أخيرا تدمير هيروشيما وناجازاكى بالقنابل الذرية. كل من تلك الأحداث كان يواكبه إعلام زائف وخداع وتضليل شديدين وقدر بشع من العنف والدمار، كما كانت الأحداث تتوالى بسرعة متفجرة، وكأن التاريخ قد خرج تماما عن السيطرة. كانت قوة تلك الأحداث والعمليات هى ما دفع آرون إلى تسمية القرن بقرن الحرب الشاملة. ومع هذه

الحرب الشاملة والأزمات التى وقعت فيما بين الحربين، كان هناك نوع جديد غير متوقع وغير مسبوق من نظم الحكم، وفكرة سياسية جديدة تميزه هى الشمولية ***Totalitarianism***.

فكرة الشمولية- دون شك- هى الإسهام الواضح للقرن العشرين فى تاريخ الفكر السياسى، وبينما يمكن النظر إلى الكثير من الأفكار الأخرى المهمة فى القرن العشرين كالبولشفية والفاشية والتحرر الوطنى والديمقراطية الليبرالية ودولة الرفاهة باعتبارها امتدادا لأفكار سياسية واهتمامات سابقة قديمة، فإن الشمولية هى الفكرة الوحيدة المستحدثة وهى التى تميز شكلا غير مسبوق من أشكال السيادة والسيطرة السياسية- والقتل والإجرام كذلك.

وللشمولية تاريخ ثرى ومعقد؛ مثل كل الأفكار والمفاهيم السياسية. وقد وُظفت بعدة طرق حيث وظفت أحيانا- وهو الغريب- كنموذج يُحتذى وغالبا كشكل من أشكال النقد؛ ولكن حتى فى النقد كانت الفكرة تخدم مختلف الأهداف، من المفكرين الأوروبيين المهاجرين؛ ودارسى الحرب الباردة؛ ومستشاريها السياسيين؛ إلى المنشقين المناهضين للشيوعية فى أوروبا الوسطى. فى هذا الفصل من الكتاب سوف أقوم بشرح بعض هذه الاستخدامات المختلفة للشمولية ومدى القوة التى كان عليها فكرها ونظريتها، أما العبرة المستفادة هنا فهى أن "الشمولية" بينما تحتوى على مواضيع ومشاغل توحدها، فإن مناهجها قد تغيرت تغيرات ذكية ومهمة عبر الزمن، وهذه التغيرات كان لها تداعياتها الفكرية بالإضافة إلى متضمناتها السياسية.

## انبثاق الفكرة

ظهرت الشمولية كمفهوم سياسى مناهض للأزمة التى أحدثها حشد الجماهير غير المسبوق فى الحرب العالمية الأولى والفوران السياسى الذى عم أوروبا كلها، ونتائجها غير الواضحة بعد أن وضعت أوزارها (***Bracher 1981***). فى دراسته الحديثة *"الشمولية"* ***Totalitarianism*** يقول أبوت جليسون ***Abbott Gleason***

إن أول من استخدم مصطلح الشمولية كان چيوڤانى أمندولا ***Giovanni Amendola*** الصحفى والسياسى المناهض للفاشية فى ١٩٢٣، وذلك فى إشارة منه إلى معاداة موسولينى لليبرالية واستهانته بقواعد ومبادئ القانون. كتب أمندولا يقول: "إن أبرز خصائص الفاشية هى روحها الشمولية، هذه الروح لن تسمح ليوم جديد أن يبزغ فجره بدون أن يلقى التحية الفاشية كما لن تسمح للحقبة الحالية أن يكون بها إنسان ذو عقل وضمير لا يركع على ركبتيه ويعترف "أنا مؤمن". ويشير جليسون إلى أن المصطلح سرعان ما شاع فى المعارضة المناهضة للفاشية عن تركيز موسولينى للسلطة السياسية فى يده. ويقتبس عبارة أحد النشطاء الاشتراكيين: "كل أجهزة الدولة: التاج والبرلمان والقانون والقوات المسلحة، أصبحت أدوات حزب واحد جعل من نفسه المعبر الوحيد عن إرادة الشعب– أى شمولية كاملة" (***Gleason 1995, p.15***).

ويبدو أن الفاشيين أنفسهم أعادوا تقييم هذا المصطلح حيث كتب الفيلسوف الهيجلى الإيطالى چيوڤانى چنتايل ***Giovanni Gentile*** باستفاضة عن "الروح الشمولية" للدولة الفاشية التى بسطت نفوذها على جميع جوانب الحياة الاجتماعية. فى ١٩٣٢ كتب مقالا عن "مبادئ الفاشية" أوضح فيه كيف أن موسولينى نفسه كان يقول "إن الحزب المسلح يؤدى إلى النظام الشمولى... إن حزبا يقود أمة جديدة قيادة شمولية... لهو حقيقة جديدة فى التاريخ". (مقتبس من كتاب كيرتس ***Curtis*** ١٩٦٩، ص ٥٩ . انظر أيضا شرح لينز ***Linz*** ١٩٧٥ ص، ١٢٧). ويواصل موسولينى: "إن المفهوم الفاشى عن الدولة كلى شامل، لا يمكن لإنسان أو لقيمة روحية أن توجد خارجه، وبناء عليه فإن الفاشية نظام شمولى، وبالتالى فإن الدولة الفاشية تترجم حياة الشعب وتطورها وتقويها" (***Gleason 1995, p.19***). ويتفق معظم المعلقين على أن تلك الاستخدامات للمصطلح سبقت الظهور الكامل لما أصبح يعرف بعد ذلك باسم "الشمولية" فى ألمانيا النازية وروسيا الستالينية، وعلى أنه بينما تصورت الفاشية الإيطالية تلك التطورات تصورا مسبقا فإنها لم تتوقع التركيز الشديد المتطرف للسلطة واستخدامها الدموى بهذه الطريقة التى حدثت فى نظامى هتلر وستالين.

الشيء نفسه يمكن أن يقال عن الاستخدامات الأولى للمصطلح فى ألمانيا، بيد أن الكتاب الألمان الفاشيين الجدد تعاملوا مع الفكرة بالمزيد من الراديكالية ومعاداة السامية. الكتاب الألمان أرنست يونجر: ***(Ernest Jünger Die totale Mobilmachung)*** (١٩٣٠)، وكارل شميت: ***(Carl Schmitt DieWendung zum totalen)*** (١٩٣١)، وأرنست فوستهوف ***(Der totale :Ernest Fosthoff Staat)*** (١٩٣٣)، والجنرال إريك ڤون لودندورف ***( Erich von Luddendorf Der tatale Krieg)*** (١٩٣٥) كلهم عبروا عن مواضيع مناهضة للبرلمان منادين بدولة ألمانية قوية تقوم بتعبئة الجيش والصناعة والسياسة باسم التجديد الوطنى، والكثير من تلك النصوص تنبأ بأخطار القتل الجماعى والدمار الذى أحدثه النازى فى الأربعينيات. شميت مثلا فى كتابه *"أزمة الديمقراطية البرلمانية"* ***Crisis of ParliamentaryDemocracy*** (١٩٢٣) يدين الليبرالية وينادى بحكم "دكتاتورى قيصرى" يعبر عن "إرادة" شعب متجانس (***Volk***) ويؤدى إلى "القضاء على التشتت والتنابذ" (***Schmitt 1985, pp. 14-17***). ولكن إذا كان هانز مومسن ***Hans Mommsen*** محقا- فإن هذه الأعمال كانت تعكس آمال حلفاء هتلر المحافظين أكثر مما تعكس أهداف الحركة الاشتراكية القومية نفسها (انظر مومسن ***Mommsen*** (١٩٨١) وجريفنهاجن ***Greiffenhagen*** ١٩٨١ وولين ***Wolin*** ١٩٩٢ وشيرمان ***Scheuerman*** (١٩٩٤).

بداخل الحركة الشيوعية، من الممكن تتبع تطور رؤية سياسية متجذرة فى أفكار لينين عن "حزب الطليعة" وعن "دكتاتورية البروليتاريا" التى كانت أشبه بالمانوية (*) وعسكرية معادية لليبرالية. مثل هذه "الشمولية" الماركسية وصلت إلى أعلى درجاتها فى مفهوم ستالين عن الحزب الشيوعى باعتباره "الاستقلالية المتقدمة" و"القوة الموجهة" للطبقة العاملة حيث كل المؤسسات والتنظيمات الأخرى

(*) نسبة إلى العقيدة الثنوية التى دعا إليها "مانى" الفارسى وقوامها الصراع بين النور والظلام.

أدوات انتقالية مساعدة كما كتب ستالين فـي كتابـه "*بـشأن قـضايا اللينينيـة*" **Concerning Questions of Leninism** يقول:

ما تلك الوسائل "الانتقالية" أو الدوافع في دكتاتورية الـبروليتاريا؟ وما هـي "القوة الموجهة"؟ ولماذا نحتاج إليها؟ الأدوات الانتقالية هي التنظيمات الجماهيريـة للبروليتاريا التي لا يمكن للدكتاتورية أن تتحقق بدون مساعدتها، والقوة الموجهـة هي القدرة على الاستقلال لدى الـبروليتاريا وهي أهم ما يقودها إلى الدكتاتوريـة (ستالين؛ كما ذكر ليونـارد فـي كتابـه عـام ١٩٧٤). ***(Stalin, quoted in Leonhard 1974, p.105)***.

ورغم أنه كان هناك من يتحدى المفهوم الستاليني عن الحزب فـي داخـل الحركة الشيوعية نفسها، ورغم أن فكرة الشمولية لم تحتفظ أبدا بالتقدير الإيجـابي العام الذي كانت قد حققته بين المفكرين الفاشيين في إيطاليا وألمانيا، فإن كلا مـن حزب الطليعة ودكتاتورية الـبروليتاريا كانا هما أسس الأيديولوجية الشيوعية. بل إن أنطونيو جرامشي كتب في مقالاته عن الحزب الـشيوعي باعتبـاره "الأميـر المعاصر"؛ كتب باستحسان شديد عن الحزب الشمولي والتي كان يعني به التكـوين السياسي الشامل والموحد الذي كان الشيوعيون يطمحون إليه. كتب يقول:

تهدف السياسة الشمولية تحديدا إلى (١) ضمان أن يجد أعضاء حـزب مـا فيـه كـل متطلباتهم التي كانوا في السابق يجدونها في مجموعة منظمات متعددة، أي قطع كل الخيوط التـي كانت تربطهم ببيئات ثقافية دخيلة متعددة؛ (٢) تحطيم كافة التنظيمات الأخرى أو إدماجهـا فـي نظام يكون فيه هذا الحزب هو المنظم الوحيد لكافة أنشطتها. ويمكن أن يتم ذلك: ١: عندما يكون هذا الحزب حاملا لثقافة جديدة ومن ثم تقوم مرحلة تقدمية؛ ٢: عندما يريد هذا الحزب أن يمنـع قوة أخرى تحمل ثقافة جديدة من أن تصبح هي نفسها قوة "شمولية" لكي تقوم مرحلة رجعية، حتى وإن ظهرت هذه الرجعية نفسها في ثوب ثقافة جديدة (انظر *Gramsci 1971, pp. 147-8, 335*).

كانت صورة الحزب الجماهيري باعتباره حزبا يستوعب الكل، وصورة كل المؤسسات الأخرى باعتبارها "دخيلة" وقابلة للإزالة. كانت هـذه الـصور تمثـل توازيا غريبا مع تصور ستالين؛ وكانت الفكرة الأشد غرابة هي تلك التي أثارهـا

كارل شميت ***Carl Schmitt*** وهى أن الصراع التاريخى الأساسى القائم الآن هو الصراع بين اليسار واليمين، الشكلين "التقدمى" و"الرجعى"، وهما شكلان من الشمولية. وفى ١٩٤٧ وضع موريس ميرلوبونتى ***Maurice Merleau-Ponty*** جدلية شبيهة فى كتابه الدفاعى *"الإنسانية والرعب"* ***Humanism and Terror*** حيث فرق ما بين "فكرة الكلية الماركسية" وما يسمى بـ "الأيديولوچية الشمولية" ***totalitarian ideology*** للفاشية على أساس الطابع التقدمى للفكرة الأولى. وبينما كلا الأيديولوچيتين ترفض الليبرالية وطابعها الشكلى القانونى، فإن الماركسية وحدها هى ما تقوم بذلك بشكل موثوق به، فكتب:

لم يخفق خصوم الماركسية أبدا فى مقارنة هذا الأسلوب "الشمولى" بالأيديولوچية الفاشية التى تدعى هى الأخرى أنها تذهب من الشكلى إلى العملى ومن التعاقدى إلى العضوى. ولكن هذه المقارنة غير عادلة؛ فما الفاشية إلا نسخة سخيفة ومقزمة من البولشفية. حزب أوحد، دعاية، عدالة الدولة وصِدق الدولة- لقد حفظت الفاشية عن ظهر قلب كل أفكار وآراء ومبادئ ومناهج البولشفية باستثناء الشيء الجوهرى الوحيد وهو نظرية البروليتاريا؛ فبما أن البروليتاريا هى القوة التى يقوم عليها المجتمع الثورى، وبما أن البروليتاريا هى "الطبقة الشاملة" التى وصفها ماركس واعتنقنا نحن هذا الوصف منه، إذن فإن مصالح هذه الطبقة تدخل القيم الإنسانية التاريخ، وقوتها هى قوة الإنسانية؛ أما العنف الفاشى فى المقابل فهو ليس عنف طبقة شاملة وإنما عنف "سلالة" أو أمة قامت متأخرا، وهذا العنف لا يتبع مجريات الأمور بل هو يسبح ضد تيارها (*Merleau-Ponty 1969, pp. 123-4*)[*].

يوضح ميرلوبونتى من خلال هذا التبرير لعنف الشيوعية أن الفرق بين النمط الشيوعى والنمط الفاشى للشمولية لا يكمن فى الوسائل التى يستخدمها كلاهما، وإنما فى الغايات التى تخدمها تلك الوسائل؛ وبينما هناك أدبيات ثرية عن العلاقة بين هذا الفكر وكتابات ماركس والمنهج الماركسى عموما، فإنه ليس من شك فى أن تفكير الكثير من الشيوعيين فى عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين

(*) تخلى ميرلوپونتى فيما بعد عن تبريره هذا للشيوعية. انظر كتابه الصادر فى عام ١٩٥٥ مجازفات الجدلية الهيجلية Adventures of the Dialectic (1973) والنقاش بشأن هذا التطور فى Whiteside (١٩٨٨).

كان يعكس تفكير خصومهم الفاشيين. وأن هذا التعارض الأيديولوچى بين الجناحين اليسارى واليمينى المعاديين لليبرالية كان نذيرا بالعقود الدموية التى جاءت بعد ذلك(*).

فى منتصف الثلاثينيات انتقلت الشمولية إلى مرحلة ما بعد التطبيق، حيث تحول النظام الشيوعى فى روسيا والنظام الفاشى فى ألمانيا- وهما النظامان اللذان بدا أنهما متناقضان أيديولوچيا وسياسيا وكل منهما يبرر سطوته وقوته بتشويه سمعة الآخر- تحولا إلى ما أصبح نمطا جديدا للحكم. كذلك انقلب الكتاب السياسيون وأصحاب النظريات الاجتماعية فى أوروبا- وكثير منهم نُفِى بسبب هذه التطورات - على مفهوم "الشمولية" أو "الدكتاتورية الشاملة" كوسيلة لتعريف تلك الفكرة السياسية الجديدة الغريبة؛ وكما قال چورچ أورويل ***George Orwell*** فى ١٩٤١: "أحد التطورات التى حدثت فى السنوات العشر الأخيرة كان ظهور "الكتاب السياسى"، وهو عبارة عن مقال مطول يجمع بين التاريخ والنقد السياسى... يكتبه أفضل الكُتاب... كلهم تقريبا ارتدوا عن أحد الأحزاب المتطرفة....الذين خبروا الشمولية عن كثب وعرفوا معنى النفى والإعدام (***Orwell 1968b, p. 142***).

بذل كل من هانز كوهن ***Hans Kohn*** وسيجموند نيومان ***Sigmund Neumann*** جهودا كبيرة لتحديد أوجه الشبه بين النازية والستالينية، مركزين على تعبئة الجماهير والطابع "الكلى" لقوة الدولة فى هذين النظامين ***(Kohn1935, Neumann 1942)***، كذلك أكد كتاب إيلى هاليڤى ***Elie Halévy*** *"عصر الطغاة"* ***The Era of Tyrannies*** ( [١٩٣٦] ١٩٦٦) أهمية التعبئة للحرب، وأنه نتيجة لذلك "تنتقل الاشتراكية الكاملة إلى نوع من القومية كما تنتقل القومية المتكاملة نحو نوع من الاشتراكية". وقد ناقش ريمون آرون موضوعات مشابهة مؤيدا أطروحة هاليڤى عن التماثل ما بين الستالينية والفاشية.

(*) للمزيد عن العلاقة بين الماركسية والستالينية انظر Kolakowski (1985)، Lukes (1985) and Jay (1984)

الحرية السياسية: يمثل الاستفتاء العام تفويضا من الناس بالسلطة لزعماء مطلقى الحكـم. الحرية الشخصية: ضد إساءة استخدام السلطة؛ فلا المواطن الألمانى ولا المواطن الإيطـالى ولا المواطن الروسى يملك أية وسيلة لتغيير مسار هذه القوة أو استخداماتها، وكـل مـن المـسئول البيروقراطى وعضو الحزب الشيوعى وعضو الحزب النازى أو سكرتير الحزب الفاشى ما هـم إلا عبيد رؤسائهم وإن كانوا أدوات خوف للعامة. لقد اختفت كل الحريات تماما: الحرية الفكريـة وحرية الصحافة وحرية الرأى والحرية العلمية. وإذا كانت المعارضة فى الممارسة الديمقراطيـة الإنجليزية تعتبر خدمة عامة فإنها فى الدول الشمولية جريمة. اقتباس عن ***(Colquhoun 1986, p. iii)***.

تلك الجهود الباكرة واكبها العديد من الكتب عن مخاطر الـنظم الـشمولية. وبينما كانت تلك المؤلفات تعالج أخطار الشمولية من وجهات نظر سياسية مختلفة، كان كل كتابها يعارضون الشمولية باسم الحريـة. فبعـضهم مثـل آرون ***Aron*** وكارل مانهايم ***Karl Mannheim*** وكارل بوبر ***Karl Popper*** وإميل ليـدرر ***Emil Lederer*** عبروا عن الليبرالية التى نادى بها منتـسكيو ***Montesquieu*** وتوكفيلى ***Tocqueville*** مؤكدين التركز الاستبدادى للـسلطة الـسياسية وغيـاب المؤسسات الوسيطة وغياب التعددية السياسية. وغيرهم مثل لودفيج فون ميـسيس ***Ludwig von Mises*** وفريدريك هايـك ***Freidrich Hayek*** أيـدوا ليبراليـة السوق الواضحة مؤكدين على مسألة التجميع فى النظم الشمولية وعدم خـضوعها للقانون وادعاءاتها بأنها الوحيدة التى تملك زمام المعرفة بالصالح الاجتماعى(*).

وفى اليسار الماركسى غير الشيوعى، كان المفكرون المرتبطون بمدرسـة فرانكفورت يحاولون مزج عناصر من النظرية الشيوعية الرسمية عن الرأسـمالية الاحتكارية للدولة مع منهج أحدث معنى بالملامح الأيديولوجيـة المميـزة للـنظم الشمولية الجديدة. كان كتاب هربرت ماركوزه ***Herbert Marcuse*** *"الـصراع*

---

(*) أهم هذه الأعمال وأكثرها تأثيرا هى أعمال: Borkenau (1940); Mannheim (1940); Lederer (1940); Reimann (1941) ; Burnham (1941); Fraenkel (1941); Mises (1944)، Hayek (1944). وتقع كتابات هيرمان روشنينج Hermann Rauschning فى تصنيف خاص بها، كان روشنينج نازيا فى السابق، ولكنه ألف سيلا من الكتب تهاجمها وتوضح أوجه التشابه بينها وبين الستالينية (انظر على وجه الخصوص كتابيه الصادرين فى عامى ١٩٣٩ و١٩٤١).

ضد الليبرالية فى الرؤية الشمولية للدولة" *The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State* (١٩٣٤) جهدا باكرا، رغم أنه كان يركز على النازية المتصاعدة فقط، ويعتمد اعتمادا كبيرا على التوافق بين النازية و"المرحلة الاحتكارية فى النظام الرأسمالى"؛ أما ماكس هوركهايمر **Max Horkheimer** فقد أكد فى كتابه *"الدولة السلطوية" The Authoritarian State* (١٩٤٠) التشابه بين النازية و"اشتراكية الدولة" واصفا كليهما بـ"السلطوية" و"القمع" ومحددا كلا من التعبئة الدائمة و"الاستبداد" والمعسكرات المركزية بأنها كلها أشكال من الشمولية اليمينية واليسارية معا. ووضع فريدريك پولوك **Friedrich Pollock** فى كتابه (١٩٤١) *"رأسمالية الدولة: احتمالاتها وقيودها" State Capitalism: Its Possibilities and Limitations* جدليات مثيلة لما قاله هوركهايمر حيث فرّق بين "رأسمالية الدولة الديمقراطية" كما فى الولايات المتحدة وبريطانيا، و"رأسمالية الدولة الشمولية" فى ألمانيا النازية وروسيا الستالينية كنظام "يقدم حلا للمشكلات الاقتصادية فى مقابل الظلم الشامل والعام".

كان كتاب "*Behemoth*" لفرانز نيومان **Franz Neumann** (١٩٤٢) من بين أكثر الدراسات إبداعا وتنظيما لاستكشاف "بناء الاشتراكية القومية وممارستها" وإقامتها لنظام من "الرأسمالية الشمولية الاحتكارية"(*). ومع أن تحليلات نيومان بقيت مقترنة بالنظرية الشيوعية عن الرأسمالية الاحتكارية– وبالتالى بفكرة أن النازية نظام رأسمالى مختلف عن الشيوعية ومناقض لها، فإنه فى تقديره للعوامل الدكتاتورية الموجودة فى النظام النازى وفى تأكيده منافاته للقانون، لم تكن تحليلاته بعيدة عن تحليلات زملائه فى مدرسة فرانكفورت والذين كانوا معنيين بالتقارب بين نظامى هتلر وستالين.

وبوسعنا أن نجد تطورات كهذه فى حركة تروتسكى، رغم أن تروتسكى وأشد الناس له ولاء لم يتخلوا أبدا عن انتماءاتهم اللينينية ولا نظرتهم للاتحاد السوفيتى باعتباره "دولة للعمال مشوشة". فى ١٩٣٧ لاحظ تروتسكى نفسه أن

---

(*) انظر كذلك كتاب Jay (١٩٧٣).

"الستالينية والفاشية كانتا ظاهرتين متطابقتين رغم الاختلافات الشديدة فى أسسهما الاجتماعية" (*Trotsky 1937 p.278*). كما تعرض كتابات تروتسكى خلال تلك الفترة جهدا خلاقا لوضع تصنيفات نظرية جديدة داخل الماركسية لإثبات هذا "التشابه القاتل"، وفى مقاله بعنوان *"الاتحاد السوفيتى فى الحرب"* (١٩٣٩) ذهب إلى أن اقترح أن الحرب القادمة، لو لم تأت بثورة عالمية فسوف تؤدى إلى قيام نظام شمولى فى الاتحاد السوفيتى ينذر بأفول الحضارة، ولو حدث ذلك، كما يقول، "فسوف تكون هناك حاجة إلى برنامج حد أدنى جديد للدفاع عن مصالح العبيد فى المجتمع البيروقراطى الشمولى" (تمت مناقشة هذا المقال فى كتاب ماكدونالد (*Macdonald 1946, pp. 97-115, 194-214*). وقام تابعوه- ومن أبرزهم الأمريكى ماكس شاكتمان **Max Schactman**- بتوسيع منطق هذه الجدلية حتى استنتجوا أن الاتحاد السوفيتى، مثل ألمانيا النازية، هو نظام "بيروقراطى شامل" ظهرت فيه طبقة حاكمة جديدة تقوم على احتكار السلطة السياسية والاقتصادية. وفى حين اعترف تروتسكى بمساندة النظام السوفيتى مع معارضة النخبة الحاكمة به، إلا أن شاكتمان عارض النظام السوفيتى على طول الخط (**Schactman1962**)[1]. كما كانت هناك جدليات مشابهة على يد الأمريكى الماركسى سيدنى هوك **Sidney Hook** والماركسى الفوضوى الروسى فيكتور سيرج **Victor Serge** الذى سجنه ستالين وأصبح فيما بعد من أشد منتقدى الستالينية الأوروبيين تأثيرا[2].

يقول أندريه ليبيش **André Liebich** إن أكثر الآراء الماركسية حداثة عن موضوع الشمولية هو فكر ردولف هلفردنج **Rudolf Hilferding** *"رأسمالية الدولة أو اقتصاد الدولة الشمولية"* **State Capitalism or Totalitarian State Economy** (١٩٤٠) المنشور فى الجريدة الروسية للمنشفيك فى باريس **Sotsialisticheskii Vestnik,** ويصر هلفردنج فى هذا المقال على أن "الجدل

---

(١) انظر Isserman (1987); Wald (1987) للمزيد عن شاكتمان ومدى تأثيره.

(٢) للمزيد عن هوك، انظر سيرته الذاتية Hook (1987)، وللمزيد عن سيرج انظر كتابه Serge 1937 و Ciliga 1940 الذى نشر فى باريس ١٩٣٨ عن تجربة الكاتب الشخصية، وما رآه من قهر على يد النظام الستالينى.

حول ما إذا كان النظام الاقتصادى السوفيتى نظاما رأسماليا أم اشتراكيا تبدو لى عديمة القيمة، فالاقتصاد فى الاتحاد السوفيتى لا هو بالرأسمالى ولا هو بالاشتراكى، إنه يمثل اقتصاد دولة شمولية، أى أنه نظام يقترب من اقتصادات ألمانيا وإيطاليا شيئا فشيئا" (***Liebich 1987 pp.239, 223***).

بزغت الأفكار الشمولية الأكثر تأثيرا من اليسار المستقل- غير الماركسى أو الماركسي سابقا. كتب إجنازيو سيلونى ***Ignazio Silone*** مؤسس الحزب الشيوعي الإيطالى الذي انفصل عن الحزب لما فيه من سلطوية، سلسلة من الأعمال عن إفلاس الشيوعية وعن تواطئها فى ظهور الفاشية واعتماد الحركتين- الشيوعية والفاشية معا- على الدعاية الكاذبة والعنف، ومن ضمن كتاباته *"مدرسة الطغاة"* ***The School for Dictators*** (١٩٣٩) وروايته الكلاسيكية *"خبز ونبيذ"* ***Bread and Wine*** (١٩٣٧). كانت رواية الكلاسيكية *"الإله الذى هوى"* ***The God that Failed*** (١٩٥٠) بمثابة أحد النماذج المهمة المعبرة عن الفراغ الأخلاقى للشيوعية، كما عالجت روايتا آرثر كوستلر ***Arthur Koestler*** *"ظلام فى الظهيرة"* ***Darkness at Noon*** (١٩٤١) و*"لاعب اليوجا والقوميسار"* ***The Yogi and the Commissar*** (١٩٤٥) موضوعات مشابهة. والواقع أن رواية ظلام فى الظهيرة تقف جنبا إلى جنب مع رواية جورج أورويل "١٩٨٤" ***Nineteen Eighty Four*** باعتبارهما من أشد الروايات تأثيرا عن الشكل الأيديولوجى للنظم الشمولية (للمزيد عن هؤلاء الكتاب انظر ***Walzer 1988***).

كان أورويل بلا شك أشد نقاد الشمولية تأثيرا، فمنذ منتصف الثلاثينيات توصل -وكان أحد المشاركين فى الحرب الأهلية الإسبانية- إلى الاستنتاج بأن الشيوعية لا تختلف عن الفاشية التى كانت تعارضها لما بها من قتل ودمار (انظر أورويل ١٩٤٨). قدم أورويل فى روايته الرمزية *"مزرعة الحيوان"* ***Animal Farm*** قدرا كبيرا من السخرية اللاذعة بتصوير كيفية تحول مبادئ المساواة إلى

دهماوية دكتاتورية؛ وفى سلسلة من المراجعات والمقالات هاجم وأدان بشدة الدعاية الكاذبة والعدمية الموجودتين بالنظم الشمولية يقول:

الأمر المرعب فى الدكتاتوريات الحديثة هو أنها غير مسبوقة بالمرة ولا يمكن التنبؤ بنهايتها. فى الماضى كان يطاح بأى طاغية إن عاجلا أو آجلا أو على الأقل يُقاوَم لأن "الطبيعة البشرية" تتعطش للحرية، ولكننا لا يمكن أن نقول إن الطبيعة البشرية أمر ثابت لا يتغير، إذ يُمكن إنتاج قطيع من البشر لا يسعون إلى الحرية كما يمكن إنتاج قطيع من البقر بلا قرون. لقد فشلت محاكم التفتيش ولكنها لم يكن لديها وسائل الدولة الحديثة، فقد غير الراديو والرقابة على الصحافة والتعليم المقنن والبوليس السرى كل الأمور (*Orwell 1968a, pp.380-1*).

وفى أشهر أعماله "*١٩٨٤*" أوضح أورويل مثل هذه الرؤية المأساوية الأشبه بالكابوس عن الشمولية حيث يتدخل "الأخ الكبير" فى كل كبيرة وصغيرة فى الحياة، وحيث يتم القضاء على حرية الفرد وضميره تماما (انظر مجموعة المقالات التى جمعها **Howe** فى كتابه الصادر عام ١٩٨٣).

وفى أوائل الخمسينيات تدعم هذا الأدب المناهض للشمولية بنشر أربعة كتب عن قمع الشمولية للحريات: فكان كتاب شيسلاف ميلوش ***Czeslaw Milosz*** "*العقل الأسير*" ***The Captive Mind*** فى (١٩٣٥ [١٩٥١]) تعبيرا ذكيا وفذا عن ضلالات وأوهام الفكر الشمولى سواء اليمينى أو اليسارى، وكتاب چاكوب تالمو ***Jacob Talmon*** "*جذور الديمقراطية الشمولية*" ***The Origins of Totalitarian Democracy*** (١٩٧٠ [١٩٥١])، الذى تتبع مناهضة الأيديولوچيا الشمولية لليبرالية وأرجعها إلى الفكر السياسى للثورة الفرنسية وتبعاتها، وكتاب ألبير كامو ***Albert Camus*** "*المتمرد*" ***The Rebel*** (١٩٥٦ [١٩٥١]) وهو مقال عن مشروع التسلط والشمولية اللذيْن حاول نظاما هتلر وستالين تطبيقهما، وكتاب حنا أرندت ***Hannah Arendt*** "*جذور الشمولية*" ***Origins of Totalitarianism*** (١٩٥١)، وهى رواية معقدة عن ظهور الشمولية التى كانت ذروتها معسكر الموت الذى أفضى إليه ذلك النظام المخيف، كما كان هذا الكتاب الأخير هو أعظم الكتب تأثيرا عن الشمولية على الفكر التالى.

كان كتاب "جذور الشمولية" عملا قويا يعتمد إلى حد بعيد على الأعمال الأدبية السابقة المنوه إليها عاليه، وعلى الأعمال الأصلية لكتاب من أمثال ديڤيد روسيت **David Rousset** وبوريس سوڤارين **Boris Souvarine** وڤيكتور سيرج **Victor Serge**، وكذلك كتابات أرندت نفسها عن قضية اليهود منذ الأربعينيات؛ إلا أن *"جذور الشمولية"* لم يكن ليضاهيه أى عمل أدبى آخر فى شموله وفى تصويره للقتل والدمار الهائلين فى ظل نظامى هتلر وستالين، فهو يربط بين ظهور الشمولية وتاريخ معاداة السامية فى أوروبا وأزمة الإمبريالية الأوروبية فى بدايات القرن التى تمثلت ذروتها فى الحرب العالمية الأولى؛ إلا أن معظم أجزائه الرئيسية يعود لأبعد من السرد التاريخى أو الوصف التجريبى ويقدم تقريرا صادما عن عالم معسكرات الاعتقال "المؤسسة المركزية الحقيقية للقوة التنظيمية الشمولية".

كتبت حنا أرندت تقول:

كانت معسكرات الاعتقال والتصفية الجسدية للنظم الشمولية هى المختبرات التى تتحقق فيها العقيدة الشمولية الأساسية بأن كل شىء ممكن وقابل للحدوث.. فتلك المعسكرات لا تعنى إبادة البشر أو الحط من قيمة الآدميين فحسب، بل إنها تحقق التجربة المريرة لمحو أى نوع من أنواع التلقائية كتعبير إنسانى ولتحويل الكائن البشرى إلى مجرد شىء- شىء أدنى مرتبة من الحيوان **(Arendt, 1951, p. 437-8)**.

وفى أكثر أجزاء كتابها درامية ربطت حنا أرندت بين ما كان يحدث فى معسكرات الاعتقال ومعسكرات العمل الإجبارى التعذيب وشبهتها بدوائر الجحيم الثلاث عند دانتى، حيث "جماهير البشر المكدسة بها تعامل وكأن لم يعد لها وجود، وكأن ما يحدث لهم لم يعد يهم أحدا، وكأنهم ماتوا بالفعل وراحت روح شريرة ما تعبث بهم فتضعهم فى منطقة ما.. بين الحياة والموت.. قبل أن تدعهم ينتقلون إلى السلام الأبدى" **(Arendt 1951, p. 445)**.

كانت أرندت، أكثر من أى كاتب آخر سبق ذكره، هى التى جعلت من معسكرات الموت محور تحليلاتها، وفى الملحق الذى أضافته للطبعة الثانية من

كتابها *جذور الشمولية* فى ١٩٥٨ تحت عنوان *الأيولوچيا والرعب*، ذهبت لمدى أبعد فى الكشف عن الصلة بين الرعب الذى تسببه الشمولية وتدمير جميع المؤسسات الوسيطة وإجبار الأفراد على الشتات والعزلة والتفتت:

بينما تعمل النظم الشمولية بدأب وحدة شديدين على تفريغ العالم من كل معنى راقٍ، فإنها تفرض عليه فى الوقت نفسه نوعا من المعانى غير التقليدية وغير العادية.. فجنون مثل هذه النظم لا يكمن فى فرضياتها أو أطروحاتها الأولى فحسب، وإنما فى المنطق الذى يقوم عليه، منطق كل أيديولوچياتها ونزعاتها الفكرية، ثقتها المطلقة المتواضعة الفكر فى قيمة الخلاص دون النظر إلى العوامل الخاصة والمتغيرة، مما يرعى البذور الأولى لاحتقار الشمولية لكل ما هو حقيقى وواقعى .(***Arendt 1951 p. 457***)

ترى أرندت أن ما يميز الشمولية ليس مجرد تركز القوة وبيروقراطية العنف، بل - بالقدر نفسه - تركز علاقات التوجس والخوف التى تسود كلا من الحاكم والمحكوم، مُجردة الأفراد من أية قواعد أو حدود واضحة أو توقعات متاحة، مُحولة حياتهم إلى حياة غير آمنة بالمرة.

ما زالت كتب مثل "*جذور الشمولية*" و"*العقل الأسير*" تحمل بصمة مقاومة الشمولية التى تركها مفكرو ما بعد الحرب فى أوروبا (انظر ***Wilkinson 1981***)، وتأثر هؤلاء بطرق كثيرة بالكتب السياسية ككتب أورويل التى ألفها كتاب مستقلون عانوا هم أنفسهم من تجربة النفى والقهر وبزغت كتاباتهم بعد الصراع ضد الفاشية التى تصاعدت وتسرطنت بفعل التقارب بين الفاشية الشيوعية. فى منتصف الخمسينيات تحول هذا الخطاب عن الشمولية عند بداية الحرب الباردة. وإذا كانت معاداة الفاشية فى الفترة الباكرة هى الخصيصة المميزة للأدب المناهض للشمولية- حتى بالنسبة إلى أولئك الكتاب الذين ثاروا على الستالينية وعارضوها- فإن معاداة الشيوعية فى الخمسينيات كانت هى أهم ما ركز عليه الأدب المناهض للشمولية.

وإذا كان كثير من الكتاب المهمين الذين تناولوا الشمولية فى الفترة السابقة مستقلين - صحفيين أو كتابا بالقطعة أو باحثين أو مشاركين فى نشاط المقاومة بشكل أو آخر- فإن نظريات الشمولية فى فترة ما بعد الحرب كانت مرتبطة بالمعاهد الأكاديمية للدراسات السوفيتية أو الروسية وشئون شرق أوروبا التى كانت تمولها حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، التى انشغلت كثيرا بأمر الشيوعية السوفيتية ومحركاتها الداخلية وطموحاتها السياسية.

كانت هذه التغيرات متوقعة بالطبع فى إطار التطورات السياسية بعد الحرب- مثل زيادة الهيمنة السوفيتية عسكريا وسياسيا على ما أصبح يعرف بأوروبا الشرقية، وقوة الولايات المتحدة الأمريكية العسكرية بعد الحرب متجسدة فى استخدامها القنبلة الذرية ضد اليابان، وظهور قوة الولايات المتحدة فى أوروبا متمثلة فى حلف شمال الأطلنطى ***NATO***، والأزمة السياسية الطاحنة حول تقسيم برلين، وانتصار الشيوعيين فى الصين فى ١٩٤٩ بزعامة ماوتسى تونج ***Mao Zedong***، ثم نشوب الحرب الكورية. باختصار، مع نهاية الحرب العالمية الثانية والانتصار على الفاشية، بدت الشيوعية السوفيتية العقبة الكئود الوحيدة الباقية فى

الطريق إلى "الديمقراطية"، وأصبح للعداء ما بين "الحرية الغربية" و"الستار الحديدى" فى الشرق أهمية سياسية وفكرية جديدة. فى ظل هذا الوضع الجديد تحول خطاب الشمولية وكان ذلك تحولا ذكيا لسببين، أولا: لأن الموضوع المحورى- ألا وهو الدكتاتورية الشمولية- بقى كما هو رغم التحول فى الاهتمام الثقافى، وثانيا: لأن العديد من الكتاب السابقين ظلوا على اهتمامهم بالموضوع نفسه. وظلت كتابات آرون وبوبر وأورويل وحتى آرندت يُستشهد بها، وتؤثر فى النقاش الأكاديمى والسياسى وقد بدأ العديد من هؤلاء الكتاب يهتمون بالشيوعية السوفيتية(*).

إلا أن تحولا حادا ما حدث. فكما يقول هربرت سپيرو ***Herbert Spiro*** وبنچامين باربر ***Benjamin Barber*** إن مفهوم الشمولية أصبح سلاحا أيديولوچيا مضادا فى الحرب الباردة، على نحو جعل الاتحاد السوفيتى يسمى فيما بعد "بإمبراطورية الشر"، وتعريف تحالف الناتو بقيادة الولايات المتحدة بـ"قوى النور". وكما لاحظ المؤرخ الألمانى هانز مومسن ***Hans Mommsen*** فإن "نظرية الشمولية اتخذت ملامح أيديولوچية معينة: وهى عبارة عن نمط جديد كان مثمرا فى بعد نظره التاريخى ولكنه تحول إلى أيديولوچيا عقيمة للحفاظ على البنى الليبرالية- البرلمانية القائمة ***(Mommsen 1981 p.153)***.

كان العمل الأهم فى خطاب الشمولية الجديد هذا، هو كتاب كارل فردريك ***Karl Friedrich*** وزبيجنيو بريچنسكى ***Zbingniew Brzezinski*** فى عام ١٩٥٦ *"الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية"* ***Totalitarian Dictatorship and Autocracy***. حيث يمثل هذا الكتاب استمرارية، وربما تطابقا، مع الكثير من الأدبيات السابقة فى الثلاثينيات والأربعينيات، ففى نحو أربعمائة صفحة راح الكاتبان يقدمان نظرية شاملة عن الدكتاتورية الشمولية – وهى النظرية التى كانت تهدف إلى تغطية النظم الشيوعية والنازية والفاشية والروسية والصينية، وكانت

(*) اعترف كارل فردريك Karl Freidrich وزبيجنيو بريچنسكى Zbingniew Brzezinski مثلا بتأثير أرندت وسيجموند نيومان و فرانز نيومان فى مقدمة الطبعة الأولى من كتاب الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية (1956 p. xiii).

الفكرة المحورية التى صاغاها هى أن النظام الشمولى يتميز بـنمط أو بمجموعـة مترابطة مكونة من ست سمات متداخلة:

١- أيديولوچيا رسمية مُخلِّصة.

٢- حزب جماهيرى يحتكر السلطة بزعامة "دكتاتور" أوحد ويعتمد علـى "عبادة الشخصية".

٣- نظام إرهابى يدعمه بوليس سرى.

٤- احتكار السيطرة على كل وسائل الاتصال الجماهيرى.

٥- احتكار السيطرة على استخدام القوة.

٦- اقتصاد موجه.

*"الدكتاتورية الشمولية والأوتوقراطية"* كتاب ثرى لما به من معلومات، وهو لا يتميز بأية أجندة أيديولوچية ليبرالية أو موالية لأمريكا قدر ما يتميـز بحماسـته الشديدة وتطلعه الاجتماعى العلمى؛ ولكن- كما أشار العديد مـن المعلقـين- فـإن موقف "نهاية الأيديولوچيا" الذى ادعته العلوم الاجتماعية الأمريكية بعـد الحـرب، كان له فى حد ذاته دلالة أيديولوچية حتى وإن ادعت أنها "بلا أيديولوچيا". بـل إن كتاب فردريك وبريچنسكى كان مأخوذا بآليات الـشيوعية الـسوفيتية، واسـتنتاجه الواضح هو أن هذا النظام هو نظام كلى وحدوى غير قابل للتغيير أو التغير، وأنـه نظام إمبريالى فى تطلعاته العالمية. ولذا فقد كتبا فى الفـصل قبـل الأخيـر عـن السياسة الخارجية أن:

> من الواضح أن إمكانية التعايش السلمى بين الشعوب التى تسكن هذا العالم تفترض مسبقا اختفاء الدكتاتوريات الشمولية. وبما أن تلك النظم تتعق جهرا أن نظمها ينبغى أن تعمم فى العـالم فإن من يرفضون ذلك النظام لا يجدون بديلا عن الصراع لتدميره؛ وأى تهاون فى مواجهة مثـل هؤلاء الإمـبرياليين الأيديولوچيين مثل الشموليين سوف تفضى إلى كارثة مثل كارثـة الحـرب العالمية – وربما أسوأ.

وتعبر هذه العبارة على نحو قاطع عن الولاءات الأيديولوچية للكاتبين، اللذين يقولان في النهاية: "ويبقى السؤال: من إذن ينبغي أن يحكم العالم؟" (***Friedrich and Brzezinski 1956, pp. 365-6***). الشمولية السوفيتية أم الحرية، الخياران مطروحان بقوة.

كان ذلك الموقف المتعارض على نحو واضح أشد ما ميز خطاب الشمولية في الحرب الباردة. ففي ناحية نشر الكثير من الدراسات التي كانت تحاول توثيق الآليات الشمولية للشيوعية والأيديولوچيا السوفيتية وقمع الانشقاق السياسي وغياب محاسبة القيادات والتعاقب المنظم(١)، ومن ناحية أخرى كانت تمثل رد فعل العلماء السياسيين على خطر الشمولية إن هم وضعوا "نظرية ديمقراطية تجريبية" لتحديد وتقوية عناصر الديمقراطيات الغربية الرأسمالية الليبرالية التي تقف في مواجهة الشمولية الشيوعية. وراح كتاب من أمثال سيمور مارتين لبست ***Seymour Martin Lipset*** وچيوڤاني سارتوري ***Giovanni Sartori*** وروبرت دال ***Robert Dahl*** يشرحون تعددية الديمقراطيات الغربية وتعارضها مع "عمومية" تعبئة الجماهير في الشمولية، والطابع التجريبي اللا أيديولوچي للثقافة السياسية الديمقراطية وتعارضها مع المنطق المطلق غير التجريبي في الشيوعية، وأشكال حلول الوسط السياسية التي تنتج عن تبادل الصفقات السياسية في النظم الديمقراطية بدلا من تعاليم النظم الاحتكارية(٢). بذلك كانوا يعيدون تأكيد تمييز كارل پوپر بين المجتمعات "المغلقة" والمجتمعات "المفتوحة". ولذا جاءت دراسة ميرل فينسود ***Merle Fainsod***، وهو من أكثر الكتاب تأثيرا في الشمولية السوفيتية، بعنوان "*كيف تُحكَم روسيا*" ***How Russia is Ruled***، بينما جاءت دراسة روبرت دال الكلاسيكية عن الديمقراطية في أمريكا تحت عنوان "*من يحكم؟*" ***Who Governs*** (١٩٦١). كان أفكار الحكمَ والهيمنة السياسية وإخضاع الأفراد للقوة السياسية تُقدم

(١) انظر كل من Fainsod 1953، Brzezinki 1956، Schapiro 1959، Conquest 1961، Armstrong 1961، Baur and Inkeles 1961، Wolfe 1961، kassof 1964، and Schapiro 1972.

(٢) انظر كل من Dahl 1956، Mayo 1960، Lipset 1963، Sartori 1962

باعتبارها أمورا مصاحبة للديمقراطية الليبرالية. فى روسيا كان الناس يُحكَمون. فى الولايات المتحدة كانوا يَحْكُمونَ أنفسهم، وكانت "النظرية الديمقراطية التجريبية" و"الدراسات الشمولية" تؤدى كلها إذن إلى تقوية تطورات فترة ما بعد الحرب.

فى الستينيات بدأ هذا المفهوم عن الشمولية كنقيض للمجتمع المفتوح يواجه تحديات من جانبين، فعلى الصعيد السياسى حرك ظهور اليسار الجديد فى الولايات المتحدة - بل وبطول أوروبا الغربية وعرضها- نقدا شديدا لصورة الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها مجتمعا مفتوحا، وظهرت الأسئلة عن انفتاح وتعددية السياسات الديمقراطية فى الولايات المتحدة، سواء كانت أسئلة متصلة بحركة الحقوق المدنية، أو حركات مكافحة الفقر فى أواخر الستينيات، أو حرب ڤيتنام وما أحاط بها من تكتم رسمى؛ وقد عكست شعبية وتأثير كتب كثيرة مثل *"الإنسان ذو البعد الواحد"* ***One-Dimensional Man*** لهربرت ماركوزه هذه الأفكار الجديدة. وبات يُنظر إلى معاداة الشيوعية باعتبارها أيديولوچية فى حد ذاتها وتبسيط مخل للعالم؛ وأنها عذر للخداع وذريعة لاستخدام القوة العسكرية. كما أصبح ينظر إلى لغة الشمولية كسلاح فى إقامة الادعاء ضد الحرب الباردة وفى الاحتفاء بالغرب (***Spiro and Barber 1970, p.21***). وقد ذهب ماركوزه خطوة أخرى أبعد معتبرا الديمقراطية الليبرالية- بصرف النظر عن تمثيلها للمجتمع المفتوح - شمولية فى حد ذاتها (***Marcuse 1964, p. 3***).

فى الوقت نفسه - واستجابة لهذه الأحداث - تزعزع مفهوم الشمولية نتيجة للتغيرات التى حدثت فى العالم الشيوعى وتحدت صورة القوة الواحدة التى قال بها فريدريك وبريچنسكى وقبلها الكثيرون من أتباعهما الأكاديميين. كل التطورات التى حدثت فيما بعد دعت إلى فكرة أن الشمولية السوڤيتية حركة واحدة وغير متغيرة. ذوبان الجليد والتحرر من الستالينية اللذان صاحبا صعود خروشوف ***Khrushchev*** إلى السلطة فى الاتحاد السوڤيتى وبداية النقد الاجتماعى المتمثل فى نشر كتاب ألكساندر سولچينيتسين ***Alexander Solzhenitsyn*** رسميا *"يوم فى حياة إيڤان دينيسوڤيتش"* ***One Day in the Life of Ivan***

*Denisovich*، والمناقشات السياسية عن حدود الاقتصاد الموجه، وإمكانية تقديم آليات السوق؛ وتطور تيارات مراجعة الماركسية فى "الكتلة السوفيتية"، ونقد السلطوية السياسية وعدم الكفاءة البيروقراطية باسم "شيوعية أكثر مصداقية وتحررا"، وظهور حركات انشقاق داخل الأحزاب الشيوعية فى أوروبا الشرقية نفسها، وخاصة أثناء "ربيع براغ" عام ١٩٦٨، كل هذه التطورات وضعت فكرة أن الشمولية السوفيتية كانت كلية وغير متغيرة نسبيا، وضعتها موضع المساءلة. "الاشتراكية ذات الوجه الإنسانى" سحقتها الدبابات السوفيتية بسرعة. ولكن إمكانية ظهورها وتطورها- مهما كانت قصيرة الأمد- أثار تساؤلات عن مدى ملاءمة مفهوم الشمولية كوصف لتنظيمات القوة السياسية فى الدول الشيوعية، ونتيجة لذلك ظهرت فى الوسط الأكاديمى الكتب والمقالات الكثيرة التى تستهجن الشمولية كمفهوم وتشير إلى جوانب "تعددية القوة فى المجتمعات ذات الطابع السوفيتى"(*).

وبدأ ما أمكن تسميته "النمط الشمولى" فى الدراسات السوفيتية والشيوعية المقارنة، بدأ يفقد مغزاه العلمى، وأصبح ينظر إليه باعتباره بنية أيديولوچية: بدا تفسيرا سياسيا مقحما على الأحداث والعمليات يضع النموذج - على نحو متزايد - موضع المساءلة.

## أدب التمرد على الشيوعية

من دواعى السخرية أنه فى اللحظة نفسها التى فقد فيها مفهوم الشمولية مغزاه فى الغرب، كان هذا المفهوم يؤجج النشاط الديمقراطى فى الشرق. وإذا كان فى السياق الغربى قد فقد كل الأرضيات النقدية التى ميزت صياغته الأساسية فى الثلاثينيات والأربعينيات وأصبح أكثر شيوعا فى مخططات الحرب الباردة عن العالم الحر؛ فإن مفاهيم الشمولية وما بعد الشمولية فى الشرق كانت عوامل مهمة فى "الأدوات الديمقراطية" للمعارضة السياسية التى اتخذت طابع الشيوعية

(*) انظر Skilling and Griffiths 1971، Cohen 1971، Hough 1972، Bialer 1980. وكانت الريادة فى هذا المنهج التعددى عن الدراسات السوفيتية لكل Brzezinski وHuntington

السوفيتية(١). وكان للفكرة القوة نفسها فى كلا الإطارين الشرقى والغربى من ناحية واحدة– كأداة لمعاداة الشيوعية. ولكن إذا كان الصراع ضد الشيوعية فى الغرب قد اتخذ شكل الصراع السياسى بقيادة دولة عسكرية– صناعية كبيرة على رأس تحالفات عسكرية عديدة؛ فإنه فى الشرق كان صراع مواطنين حاصرهم الظلم وفقا لمفهومهم هم عن الحرية. وفى حين بدأت فكرة الشمولية فى الغرب تشرع ليبرالية ما بعد الحرب التى هى أشد نقابية وبيروقراطية– وبالتالى تضيّق حدود ما كان يُعتبر مقبولا سياسيا– فإن الفكرة نفسها أسهمت فى المزيد من الانفتاح السياسى فى الشرق.

مهد لهذا الانفتاح ظهور وانتشار كتابات "تحت الأرض" ونشاط انشقاقى معاد للشمولية ترجع جذورها إلى الكتابات النقدية السابقة ككتاب *"العقل الأسير"* ***The Captive Mind*** لميلوش ***Milosz*** (١٩٥٣) و*"الطبقة الجديدة: تحليل للنظام الشيوعى"* ***The New Class: An Analysis of the Communist System*** لميلوڤان دچيلاس ***Milovan Djilas*** والكتابات الأسبق كأعمال ڤيكتور سيرج ***Victor Serge*** *"من لينين إلى ستالين"* ***From Linen to Stalin*** (١٩٣٧) وكتاب بوريس سوڤارين ***Boris Souvarine*** *"ستالين: تحليل نقدى للبلشفية"* ***Stalin: A Critical Survey of Bolshevism*** (١٩٣٩). كان جل هذا الأدب معاديا للماركسية بوضوح. ولكن لم يكن لأى من تلك الأعمال مثل تأثير كتاب ألكساندر سولچينيتسين ***Alexander Solzhenitsyn*** *"أرخبيل الجولاج"* ***The Gulag Archipelago***، وهو وصف قوى مبنى على تجربة الكاتب المباشرة كضحية فى معسكرات الاعتقال السوفيتية، أحدث موجات من الصدمات فى الكتلة الشرقية برمتها. كما قامت حركة سرية قوية فى الاتحاد السوفيتى يتزعمها الطبيب المنشق أندريه ساخاروف ***Andrei Sakharov***(٢). وفى منتصف

(١) مصطلح "عملاق العالم الحر" يعود إلى مقال عن اليمين الجديد كتبه ديڤيد هوروڤيتز David Horowitz ١٩٧٢. وأشار الكاتب المجرى چورج كونراد الى صندوق الأدوات الديمقراطية فى كتابه عام ١٩٩٢.

(٢) قدم ساخاروف وصفا تفصيليا عن هذه الحركة فى كتابه "مذكرات" Memoirs (١٩٩٠). انظر أيضا كتاب Babyonshev (١٩٨٢).

الستينيات تطورت المراجعة الماركسية التى يشار إليهـا أحيانـا بـ "الإنسانية الماركسية أو الاشتراكية" وتحولت إلى نوع حيوى من النقد السياسى فى كل أوروبا الشرقية، حيث كتّاب مختلفون من أمثال ليزك كولاكوفسكى ***Leszek Kolakowski*** فى پولندا وكارل كوسيك ***Karel Kosik*** فى تشيكوسلوفاكيا وما سميت بمدرسة بوداست بهنغاريا ومدرسة "براكسس" بيوغوسلافيا وكانت كلها تتحدى الملامح السلطوية فى الشيوعية السوفيتية(١)؛ وقد أدى قمع الحكومة السوفيتية لربيع براغ فى ١٩٦٨ إلى تحطم الآمال الإنسانية لهؤلاء الماركسيين وتحول معظمهم عن الماركسية إلى النقد الأوسع والأشمل للأيديولوچيا الشيوعية الذى قدمه بطرق مختلفة كل من سولچينتسين وساخاروف.

كان من رحم ذلك الفكر أن ولدت الحركات الديمقراطية التى أدت فى النهاية إلى سقوط شيوعية أوروبا الشرقية، وقد اقتفى عدد من المعلقين المحدثين أثر تيموثى جارتون آش ***Timothy Garton Ash*** لصياغة الثورة الفكرية التى قامت عليها هذه الحركات، مركزين على التقارب الذى أدى إلى مقاومة الشمولية فى الثلاثينيات والأربعينيات(٢). وإذا كان الكثير من خطاب الشمولية فى الخمسينيات والستينيات قد أكد قوتها الشيطانية العنيدة، فإن أدب الثورة الذى ازدهر بعد ١٩٦٨، والذى للأسف كان له نفس مصير ثورة براغ، كان يتميز بتأكيده الروح الإنسانية وقدرة الأفراد الذين يتحملون المسئولية على خوض المعركة والحفاظ على جزر الحرية وسط بحر الخوف والامتثال.

وفى حين كان هذا الأدب ضخما وثريا للغاية فلعل أهم إسهاماته كتاب ڤاكلاف هاڤيل ***Vaclav Havel*** *"قوة الضعفاء"* ***The Power of the Powerless*** (١٩٧٨). الذى قام بتحليل (الشبح) الذى يسكن أوروبا الشرقية – شبح الانشقاق. جادل هاڤل بأن الشيوعية السوفيتية لم تعد تعمل وفقا للمبادئ الإرهابية للشمولية الكلاسيكية التى كانت تميز حقبة ستالين، وقال بأن النظام قد

(١) انظر كتاب Leonard (١٩٧٤) لملخص عن هذه الماركسية التعديلية.
(٢) انظر Garton Ash 1990, Tismaneanu 1992, Goldfarb 1989, and Isaac 1996.

تحول إلى "ما بعد الشمولية" محتكرا القوة السياسية عن طريق تواطؤ غير معلن من رعاياه، وإذا كانت الشمولية التقليدية يتميز بحشد الشعب حشدا أيديولوجيا حماسيا، فإن نظام ما بعد الشمولية يتميز بالاستخفاف الواضح بالأيديولوجية؛ وفي حين كانت الشمولية التقليدية متجذرة فى الخوف والشعور بعدم الأمان، فإن ما بعد الشمولية تقوم أساسا على اعتمادها على الرعايا والمواطنين العاديين. ووفقا لرأى هافيل فإن ما بعد الشمولية نظام تطبيع للهيمنة: نظام يعمل أساسا وفقا لما أسماه "الكلية الذاتية". ولكنه فى الوقت نفسه يراه نظاما شديد الضعف. فكما أن الجميع تحته يخضعون لتلك القوة كذلك فإن الجميع متمردون ضده؛ وكل فرد توجد بداخله بذور للمقاومة. ثم راح هافيل يقول بأن الكلية الذاتية للنظام بدأت تفقد مغزاها ومصدر قوتها وبالتالى ظهرت كل أنواع النشاط المستقل مما أدى إلى انهيار الشرعية وانهيار نظام ما بعد الشمولية نفسه (***Havel 1992***).

كان مقال هافيل هو المدخل الأكثر تأثيرا فى الأدبيات التى ظهرت بعد حركة ميثاق ٧٧ فى تشيكوسلو ڤاكيا ***Skilling 1981*** ، ***1989; Sklilling and*** ***Wilson 1991***). كما لعبت كتابات آدم ميشنيك ***Adam Michnik*** وخاصة مقالتاه *"الكنيسة واليسار"* ***The Church and the Left*** (١٩٩٢) و*"النشوء الجديد"* ***The New Evolutionism*** فى ١٩٨٥ دورا مشابها فى پولندا، وكذلك لعبت كتابات چورچ كونراد ***George Konrad*** الدور نفسه فى هنغاريا (انظر كتابيه الصادرين عام ١٩٨٤ وعام ١٩٧٩). كان هؤلاء الكتاب يمثلون قمة جبل الجليد فى المعارضة الفكرية والسياسية للنظم الشيوعية فى أوروبا الشرقية (وقد أصروا على تسمية هذه المنطقة بمنطقة وسط أوروبا أو أوروبا الوسطى الشرقية حتى يؤكدوا على ابتعادها عن الحرب الباردة). كلهم تصدى لكل الملامح الشمولية الاستبدادية للنظم الشيوعية، بدءا من إصرار هذه النظم على حكم الحزب الأوحد وكبتها وقمعها الحريات المدنية، إلى اعتمادها على الدعاية والكذب بدلا من العلنية، كما أدركوا الطابع "ما بعد الشمولى" لهذه النظم: اللامبالاة بالإرهاب المحض واعتماد الشرعية السياسية على خلق أنواع من النزعة الاستهلاكية يصعب دعمها فى الاقتصاد الموجه، ووجود نقاط ضعف قد تدع المجال مفتوحا للحرية بل

ولإمكانية المناورة السياسية الاستراتيجية من قبل المعارضة الديمقراطية، وفى ١٩٨٩ ازدادت نقاط الضعف هذه وتحولت المعارضة الكامنة إلى موجات عارمة أطاحت النظام الشيوعى كله وهو ما جسده سقوط حائط برلين تجسيدا دراميا مدويا.

كان أدب التمرد فى أوروبا الشرقية الذى ساعد على حدوث ذلك كله معاديا للشمولية بقوة. ولكن كثيرا من كتابه الأساسيين التزموا قيم الأصالة والمصداقية والحريات المدنية التى ظلت دائما فى تنافر مع أشكال الديمقراطية الليبرالية والرأسمالية الاستهلاكية اللتين اجتاحتا مجتمعاتهم تلك بعد انهيار الشيوعية؛ ومن دواعى سخرية التاريخ أن لحظة انتصار هؤلاء النشطاء نفسها كانت هى بعينها اللحظة التى أصبحت فيها مبادؤهم غير ملائمة للأحداث أو الواقع. وكما قال ميشنيك فى ١٩٩١ «لقد انتهى الزمن الذى يخوض فيه أمثالى مجال السياسة... فالسياسة اليوم أصبحت عادية؛ وصار من الصعب أن يجد من ينظرون إلى السياسة باعتبارها أسلوبا للدفاع عن القيم الأساسية وليس باعتبارها مباراة، أن يجدوا لهم مكانا- وسوف يكون ذلك أكثر صعوبة بالنسبة إليهم فى المستقبل»(*).

## سوابق وتصورات

كان لخطاب الشمولية- مثل أى خطاب سياسى آخر- جوانب استمرار وجوانب انقطاع، وكان أدب الشمولية منذ الثلاثينيات أدبا ينتقد ملامح الاستبداد فى نوع من أنواع النظم السياسية هو فى الأصل أحد ابتكارات القرن العشرين، نظام موصوم ليس بتركيزه للسلطة القانونية فحسب، بل بتركيز السلطة السياسية والأيديولوجية الفعالة وبممارسة تلك السلطة بأساليب دموية غير مألوفة. ما تغير هو طبيعة النقد بتغير موضوعه.

---

(*) انظر Paradowska 1991، Havel 1992، Tismaneanu 1994، Konrad 1995، Garton Ash 1995

نقاد الثلاثينيات والأربعينيات عانوا النفى السياسى والوجودى الذى بلغ ذروتـــه مع تقارب نظامى هتلر وستالين، وما كان يعنيه ذلك عن قوة الشر فى العالم. كثيـــر من هؤلاء الكتاب كانوا يساريين مستقلين ثَبَّطت عزيمتهم شمولية الشيوعية وراحـــوا يبحثون عن مرفأ سياسى وسط ذلك الخضم المتلاطم على مدى عقدين كـــاملين مـــن الهزيمة السياسية والحرب العالمية؛ وقد ركز نقاد ما بعد الحـــرب الـــذين ارتبطـــوا بالنموذج الشمولى للسياسات السوفيتية – ركزوا على "الخطر" الكونى الـــذى تمثلـــه الشيوعية السوفيتية التى كانت تسيطر على نصف أوروبا. منهكين بسبب ما كان فى العقود السابقة من حماسة أيديولوجية زائفة، مستشعرين الأمان فى هيمنـــة الولايـــات المتحدة بعد الحرب اهتموا فى الوقت نفسه بالحفاظ علـــى هـــذه الهيمنـــة؛ انتقـــدوا الشيوعية ولكن تركيزهم على ذلك جعلهم لا ينتقدون سلبيات وظلـــم الرأســـمالية أو الخداع والعنف الذى ساقه "العالم الحر" أثناء الحرب الباردة. وقـــد بلـــغ هـــذا الأدب ذروته فى الكتابات الشهيرة لـــ "چين كيركـــپاتريك" ***Jeanne Kirkpatrick*** أحـــد أبرز المفكرين فى إدارة ريجان عن الاختلافات بين الأنظمة "الـــسلطوية" والأنظمـــة "الشمولية"، التى وضعت المبررات للولايات المتحدة لكى تـــدعم الـــنظم العـــسكرية الوحشية فى أمريكا الوسطى حتى توازن الحركات الثورية فى الـسلڤادور ونيكاراجوا التى كانت تمثل تهديدا شموليا متوهما ***(1982 Kirkpatrick)***[١]

نقاد وسط أوروبا مثل هاڤيل وميشنيك وكونراد اشتركوا مع مفكرى الحرب الباردة فى عدائهم للشيوعية بل وجدوا بعض الراحة فى السياسة الخارجية المتشددة لإدارة ريجان التى اشتهرت بعدائها الشديد للشمولية الذى أزكـــى نيرانـــه أمثـــال كيركـــپاتريك[٢]. والحق أنه أثناء "السنوات المظلمة" بعد أن سحق السوڤييت ربيـــع براغ فى ١٩٦٨ جنح الكثيرون من مفكرى الغرب المهتمين بأدب أوروبا الـــشرقية

---

(١) لجليسون نقاش رفيع المستوى فى هذا الصدد فى كتابه (Totalitarianism 1995. pp.190-210).

(٢) انظر كتاب هاڤيـــل "تشريح أحد المتحفظين" Anatomy of a Reticence (١٩٨٥) فى ( .1992 pp.291-322) وللمزيد Feher and Heller (1987 and1990)

الثورى إلى أن يكونوا محاربين فى الحرب الباردة(*). بيد أن نقاد الشمولية فى وسط أوروبا لم يكونوا من مؤيديها؛ بل كانت جل كتاباتهم تتحدى التفكير فى التكتلات بكافة أنواعها وتفسح المجال للسياسة المستقلة المناهضة للشمولية، وإن كانت مناهضة فى الوقت ذاته للنقابية والبيروقراطية الموجودتين فى الديمقراطية الليبرالية "العادية". لقد أصغى هؤلاء إلى كتاب آخرين من الرواد من أمثال أرندت وأورويل وكامو ليستقوا منهم الطبيعة الثورية فى تفكيرهم.

ولكنهم عادوا أيضا إلى الأجناس الباكرة الأسبق من الفكر السياسى الحديث. ففى مقدمة كتابها الشهير "*جذور الشمولية*" (١٩٥١) تقول أرندت: إن الشمولية قد سببت توقفا جذريا فى التاريخ- حيث إن النظرية السياسية السابقة لم تقدم أى إرشاد عن الظاهرة الجديدة المرتبطة بالشمولية؛ ولكن هذا الحكم مبالغ فيه رغم أهميته التحذيرية. صحيح أن الشمولية - كما تصر أرندت- كانت فكرة جديدة ارتبطت بشكل من أشكال السيطرة السياسية؛ ولا وجه لإنكار أن هذه الحداثة قد جلبت وأكدت طرقا جديدة للتفكير فى السياسة. ولكن خطاب الشمولية كان يعتمد فى الوقت نفسه- ولو جزئيا- على مصطلحات سابقة فى الفكر السياسى وخاصة الكتابات المعادية للاستبداد، لليبراليين مثل مونتسكيو ***Montesquieu*** وكونستانت ***Constant*** وتوكفىّ ***Tocqueville***، وكذلك كتاب مختلفو التوجهات مثل هوبز ***Hobbes*** وبيرك ***Burke*** وماركس ***Marx*** ونيتشه ***Nietzsche***. وفى حين كان مفهوم الشمولية مستحدثا، فإنه كانت له أهميته فى خضم المناقشات الأيديولوجية بين المحافظين والليبراليين والفوضويين والاشتراكيين والشيوعيين المختلفين؛ ولا يقتصر خطاب الشمولية على هذه النقاشات الأيديولوجية التى تحولت تحولا شديدا عند بدء ممارستها فى روسيا الستالينية وألمانيا النازية، بل إن أهم المشاركين فى هذه النقاشات السياسية من أمثال أرندت أو منظرى مدرسة فرانكفورت هم الذين أخذوا الشمولية لأبعد مراحل حداثتها وحاولوا أن يذهبوا بها لما هو أبعد من

---

(*) انظر مثلا كتابات الفلاسفة الجدد فى فرنسا : ريڤيل ١٩٧٧ وليڤى ١٩٧٩. وكان هناك ديمقراطيون اشتراكيون غربيون يميلون لسماع تلك الأصوات الأوروبية الشرقية؛ انظر Howe فى كتابه عام ١٩٨٣ كذلك الأعداد الكثيرة من مجلة (Dissent) التى تحتوى على الكثير من ترجمات المنشقين المناهضين للشيوعية.

التصنيفات الأيديولوچية للقرن التاسع عشر، ولا شك فى أن هذه التصنيفات ظلت تمارس فعلها وتؤثر على رؤيتنا للشمولية منذ ظهورها فى العشرينيات.

ظلت فكرة الشمولية والحقائق التى أشارت إليها بارزة فى الجدليات السياسية وفى تحديث النظريات السياسية منذ الثلاثينيات؛ ومع الانهيار المدوى للإمبراطورية السوفيتية وانتصار الليبرالية فى الشرق، ربما يبدو أدب الشمولية جزءا من الماضى لا يهم سوى مؤرخى الفكر، ولكن المظاهر أحيانا ما تكون خادعة. الشمولية لم تنطفئ جذوتها بعد كما هو ملاحظ فى أنظمة مثل الصين وكوبا والعراق وكوبا الشمالية وكما هو ملاحظ فى استمرارية تأثير الستالينية فى روسيا نفسها. ولكن على أية حال مازلنا نحن ورثة العواقب الوخيمة التى خلفتها الشمولية، كما أننا – فى الوقت نفسه – ورثة المجهودات المضنية لمن حاولوا مناهضتها، والآن.... ونحن على أبواب قرن جديد يظل خطاب الشمولية ذا أهمية خاصة لأولئك المعنيين بممارسة الحرية فى العالم الحديث.

# ٩ـ هل هى نهاية دولة الرفاهة؟

*Robert E. Goodin* روبرت إى جودين (*)

## أيام الازدهار

من المؤكد أن المؤسسين لدولة الرفاهة أنفسهم كانوا يعــون تمامــا مــدى اختلاف الدوافع والأنماط الكائنة وراء ما نعرفه اليوم بهذا الوصف. إذ كانت صيغة بسمارك العامة المحافظة مبنية على المؤسسات الإقطاعية الجديدة لكى تحقق السلام الاجتماعى. أما النموذج الديمقراطى الاجتماعى عند ألفا ***Alva*** وجــونر ميــردال ***Gunnar Myrdal*** فقد كان هدفه الإكثار من عدد المواليد فى الـسويد ***(Tilton 1990***؛ وفى بريطانيا قامت دولة الرفاهة أساسا على أفكــار وآراء اثنــين مــن الخارجين على الليبراليــة وهمــا لويــد چــورچ ***Lloyd George*** وبيفــردچ ***(Beveridge 1942)***. فى حين كانت فى أمريكا استجابة وانعكاســا ديمقراطيــا للكساد العظيم حيث عمد إلى تخفيف العبء عن كاهل العجزة والمعاقين والأرامــل والمرضى بأمراض مزمنة ***(Hofstadter 1948, ch. 12)***.

هذه الاختلافات كثيرا ما يتأملها المنظرون لدولة الرفاهة، بعضهم بحثا عــن نمــاذج ***(Titmuss 1974, ch. 2; Esping-Andersen 1990; Goodin et al. 1999)*** وبعضهم لكى يوضح تفرد تاريخ بلاده وقوانينها وبرامجهــا الخاصــة ***(Skocpol 1992; Castles 1985)***، ولا شك أنهم محقون من الناحية التاريخيــة ومن ناحية تحليل السياسات كذلك؛ إذ من الأهمية بمكان معرفة الأسباب والنتــائج والدوافع والعواقب للنظم الرفاهية المختلفة. ***(Flora and Heidenheimer 1981)***

---

(*) أستاذ النظرية السياسية والاجتماعية والفلسفة بجامعة أستراليا الوطنية.

ومع ذلك فإن النظرة المعروفة عن دولة الرفاهة في الفكر السياسي المعاصر تمثل ظاهرة واحدة. فـ"دولة الرفاهة" في الذاكرة الجماهيرية وفي الخطاب السياسي الأوسع ولدت من رحم معاناة الشعوب في الحروب والكساد العظيم؛ وحرّكتها الرغبة في إشباع حاجات الناس وتحقيق المساواة الاجتماعية وتعمل من خلال اقتصادات رأسمالية تدار بشكل عام على نهج أفكار كينز.

وإذا كان بيڤردج هو مهندس دولة الرفاهة في بريطانيا بعد الحرب فإن ريتشارد تيتموس ***Richard Titmuss*** كان أهم منظريها، فمن خلال كتاباته وكتابات من أثروا فيه أو تأثروا به، بدأت نظرة قياسية معينة عن ظاهرة دولة الرفاهة تسود الفكر السياسي في فترة ما بعد الحرب ***(Titmuss 1950;1971; 1973; 1974; 1987)***.

أحد جوانب هذا النموذج كان الجانب الاجتماعي. فدولة الرفاهة يُنظر إليها باعتبارها استجابة للتغيرات الاجتماعية الناتجة عن التصنيع، وتحول الاقتصاد إلى اقتصاديات السوق. وبالتالي أصبح من لا يملكون وسيلة لتحقيق دخل من السوق يعانون ضعفا ماليا شديدا ويحتاجون إلى الحماية الاجتماعية ***(Polanyi 1957 [1944]; Wilensky and Lebeaux 1958)***؛ وكانت دولة الرفاهة المتصورة لتؤمن دخلا ثابتا للمستبعدين من قوة العمل المأجور سواء بسبب السن (حيث أعطت معاشات لكبار السن) أو الظروف الأسرية (مِنَح للأسرة وإعانات للناجين من الحرب) أو الظروف الصحية (مِنَح إصابات العمل والتأمين ضد المرض أو العجز) أو بسبب ظروف السوق (التأمين ضد البطالة). وكانت دولة الرفاهة – شأنها شأن النظم الاقتصادية التي قامت عليها – تتطور من خلال "مراحل تنمية" مع توسيع مظلة الحماية الاجتماعية المطلوبة التي تقدمها الدول، مع وصولها إلى مستويات أعلى من التنمية الاجتماعية الاقتصادية المطلوبة ***(Cutright 1965)***.

أما من حيث البرامج فإن دول الرفاهة كانت تعمل من خلال أنظمة للتأمين الاجتماعي ***(Atkinson 1995, ch. 11)***. كما بقيت البرامج الأقدم للمساعدات العامة (أو المساعدات الاجتماعية أو الجماهيرية)– مثل قانون الفقراء وما تبعه من

قوانين– معمول بها أيضا، ولكن هذه الأشكال القديمة للمساعدات الاجتماعية كانت ينظر إليها (حسب الوصف البريطاني الرسمي لها) باعتبارها إعانات إضافية تعمل كشبكة حماية اجتماعية لتحتوى الحالات التى قد لا تشملها الإعانات الأخرى لدولة الرفاهة؛ وعلى النقيض من هذه الأنظمة القديمة للمساعدة الاجتماعية، فإن حماية دولة الرفاهة الجديدة والمتميزة منحت كل من هم فى تصنيفات معينة المستوى نفسه من الإعانات بغض النظر عن مواردهم المالية أو حتى عن سابق إيراداتهم أو سجل إسهاماتهم (*tenBroek and Wikson 1954*)؛ تماما مثلما تُمنح بوليصة التأمين ضد الحريق لكل من احترق منزله أيا كان دخله أو ثروته أو مدة اشتراكه فى بوليصة التأمين كذلك الحال بالنسبة إلى فوائد دولة الرفاهة وتأمينها.

صممت برامج التأمين الاجتماعى هذه أساسا لتدعيم الدخل، ولكن الخدمات الاجتماعية العديدة التى وضعت لاستكمالها تم تنظيمها بالأسلوب نفسه بشكل عام. كانت الأسس الثلاثة لدولة الرفاهة البريطانية هى: التأمين القومى (الذى اقترحته خطة بيڤردج وصار دستوريا بدءا من ١٩٤٦) والتعليم الشامل (وفقا لقانون راب بتلر ١٩٤٤) وخدمات الصحة القومية (وفقا لقانون ناى بيڤن ١٩٤٦)؛ وكما كانت مزايا المسكن تمنح لكل أصحاب المعاشات، كانت حقوق الرعاية الصحية والتعليم تمنح لكل المرضى والطلاب؛ وكما كان التأمين القومى يدفع دون النظر إلى الموارد المالية، كذلك كان يتم تقديم الرعاية الصحية والتعليم لكل محتاج إلى الرعاية الصحية أو من يبلغ السن القانونية للتعليم أيا كان دخل أسرهم أو ممتلكاتها (*Glennerster 1995, esp. chs.2-3*).

من الناحية الأيديولوچية كان لخصائص دولة الرفاهة هذه دوى هائل تردد صداه فى معظم العالم المتقدم فى فترة ما بعد الحرب؛ وعلى عكس السوق كان المفترض أن تقوم دولة الرفاهة بسد الحاجات الاجتماعية وليس مجرد الطلب (*Doyal and Gough 1991; Braybrooke 1987; Plant 1988*). وعلى النقيض من سياسة الإحسان الخاصة أو إغاثة الفقراء، كانت فوائد دولة الرفاهة عامة وليست مقصورة على الفقراء (*Titmuss 1967*)، وكان ذلك بهدف الحد من

اللامساواة فى المجتمع ككل وليس مجرد إغاثة الفقراء *(Le Grand 1982, ch. 2; Ringen 1987)*؛ حيث عمدت دولة الرفاهة إلى تقوية وتشجيع الحس الاجتماعى والوحدة والإخاء فى أوصال المجتمع، وهو ما أصبح يعرف فيما بعد بـ"المواطنة الاجتماعية" *(Marshall 1965 [1949]; Titmuss 1971; 1973; 1974, postscript)*. ورغم أن الفلاسفة قد ينتقدون مدى ملاءمة هذه الاقتراحات *(Goodin 1988, chs. 2-4)*؛ بدت دولة الرفاهة وحدة متماسكة وواضحة بالنسبة للشعور الشعبى العام.

ولكن اليسار تحدى هذه التركيبة، وتشكك الراديكاليون فى توجهاتها وفى محاولتها أن تراوغ تأثير اقتصاديات السوق بدون أن تغير خصائصها أو تركيبتها الأساسية *(Cohen 1981)*. كما تحدى آخرون توجهاتها الإنتاجية ومحاولتها أن تقدم دعما لدخل من يعانون قلة الإيراد من السوق العادى مع نظرة دونية لمن ليسوا فى السوق أساسا *(Nelson 1990; Fraser 1994; Land 1994; Offe 1992)*.

كانت "حركات الفقراء" و"لوبيات الفقر" بوجه أعم تتخذ سبيلا أقل راديكالية وأكثر برجماتية *(Piven and Cloward 1979)*، وعندما لاحظت أن الرفاهة الاجتماعية كانت بمثابة أداة لتنظيم الفقراء فحسب *(Piven and Cloward 1971)*، تجمعوا من أجل تقليل الاختلافات الإدارية وتوسيع نطاق الحقوق *(Titmuss 1971b)*، وعندما وجدوا أن إعانة الفقر لم تمنح الناس الموارد التى يحتاجونها للمشاركة الكاملة فى مجتمعاتهم *(Townsend 1962; 1979)*؛ وأن تقديم المساواة فى الأصول قاصر تماما عن ضمان المساواة فى الدخول *(Le Grand 1982)*، وأجمعوا على أن يزداد قدر الأموال التى يعاد توزيعها بشكل مباشر.

تزايدت أهمية الجدل بشأن مستويات الفوائد *(Block et al. 1987)*، ولكن المناقشات حول دولة الرفاهة كانت تدور حول الطرق التى من خلالها يتم توزيع الفوائد، وكان التركيز على المساعدة الاجتماعية وعلى إضافة المزيد من فوائد

الرفاهة الاجتماعية على "الضمان الاجتماعى". كانت تلك الجدليات تهدف إلى "استكمال مشروع دولة الرفاهة" بتحديد وإقرار الملامح الأخيرة لقانون الفقراء (*tenBroek and Wilson 1954; Nelson 1990*).

## تحديات / أزمات

على أثر أزمة البترول فى عام ١٩٧٤ والتدهور الاقتصادى الذى تلاها وصعود الحكومات اليمينية إلى السلطة حدث تغير كبير فى البناء البلاغى المألوف (*Hills 1993; Glennerster 1995, chs. 8-9*)، وطرحت من جديد تساؤلات حول الإنفاق العام بوجه عام والإنفاق الاجتماعى بوجه خاص (*Rose and Peters 1979; Ringen 1987, ch.5; Lindbeck et al. 1994*). ومع زيادة التجاوزات (منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية *OECD 1981*) أصبحت دولة الرفاهة فى أزمة مما دفع إلى قيام أشكال معينة سيتم عرضها فيما سيأتى.

أجندة اليمين الجديد وحدت كل هذه الاتهامات وقدمت عدة حلول (*King 1987; Gray 1989*). وبينما كانت المبادئ الكنزية للاقتصاد الكبير تدعو الحكومات إلى التحكم فى الطلب والحد من الإنفاق كان اليمين الجديد يدعو إلى سياسات مالية صارمة مع الحد من احتياجات الدين فى القطاع العام ووجود ميزانيات متوازنة (*Friedman 1962; Friedman and Friedman 1980*). وفى حين توجه التقدميون إلى الحكومة لحل المشكلات الاجتماعية، كان اليمين الجديد يعارض تخطيط الحكومة المركزية ويحث بدلا من ذلك على الاعتماد على "النظام التلقائى" للسوق التى تنظم نفسها بنفسها– حتى ذهب هايك إلى تنظيم عرض النقود ذاتها (*Hayek 1976, see also Rhoads 1985; Self 1993*).

وفى حين لم ينكر منظرو اليمين الجديد الأخطاء الموجودة فى آليات السوق فإنهم أشاروا إلى الأخطاء الفادحة فى الأساليب غير السوقية للتنظيم الاجتماعى (*Wolf 1988*)، فالحكومة التى تملك القوة لإصدار مراسيم، تجعل لذوى المناصب

السيطرة على النظم والتصاريح والتشريع والإدارة (Buchanan, Tollison and Tullock 1980; Stigler 1988)، والسندات الحكومية التي يتم تقديمها من خلال البناء الهرمى وتدرج السلطة، وأساليب السيطرة قد تؤدى إلى هروب "العميل الرئيسى" مما يسمح للبيروقراطيين من المستوى الأدنى بتحقيق أهدافهم الخاصة بدلا من تحقيق أهداف من هم أعلى منهم (Niskanen 1971; Miller 1992).

وفوق التحديات لسياسات أو آليات بعينها هاجم اليمين الجديد فكرة "العدالة الاجتماعية" معتبرا إياها محض خيال (Hayek 1979). أما التحرريون من أمثال نوزيك Nozick (1974) فكانوا يقولون بأن إعادة التوزيع بهذا الأسلوب تعد أمرا غير أخلاقى، فلو أن المرء يربح المال حلالا فمن حقه أن يحتفظ به وأن ينفقه كما يريد، وأن الضرائب الفادحة توازى فى هذه الحالة "العمل الاضطرارى"، أما المنادون بحرية السوق من أمثال هايك **Hayek** وفريدمان **Friedman** فقد قالوا إن تخطيط الدولة المركزية سواء من أجل العدالة الاجتماعية أو لأى سبب آخر سوف يزداد لا محالة أمام الحواجز التى تفرضها لامركزية المعلومات فى المجتمع.

منتقدو دولة الرفاهة الذين كان لهم تأثير كبير فى السبعينيات والثمانينيات من أتباع مارجريت تاتشر أو رونالد ريجان، أصبحوا هم أنفسهم موضع نقد. فقد ثبت بالدليل القاطع أن النظام العشوائى للسوق نظام مضطرب حيث تضر حركة رأس المال اليسيرة بالأسواق المالية غير المنظمة. كما ثبت أن فكرة أن الأغنياء حصلوا على ثروتهم عن طريق حلال فكرة غامضة، حيث إنهم يزدادون ثراء وهم يتغذون على نفايات السوق (Hutton 1995). كان من الواضح أن لا عودة إلى الآليات التقليدية لتدخل الدولة والإعانة العامة، فتلك الآليات- أيضا- خاب الأمل فيها. ولكن العودة إلى هذه القضايا من خلال آليات أخرى أمر مطروح حاليا وسوف أعود إليه وإلى هذه الموضوعات ثانية ولكن بعد دراسة التحديات التى واجهت دولة الرفاهة وردود الفعل التى أثارتها.

## أزمة الإمكانيات

الحديث عن أزمة الإمكانيات فى دولة الرفاهة والذى ظل طويلا فى الخلفية وجد له أرضا خصبة من جديد. أحد أسبابه يرجع إلى الطبيعة الديموغرافية للدولة ونظام المعاشات. فصناديق المعاشات الخاصة مستغلة حيث يحصل صاحب المعاش على ما كان قد دفعه أثناء حياته العملية. أما المعاشات العامة لكبار السن فإنها تدفع من إسهامات العاملين. المتغير المالى هنا أصبح يعرف باسم (نسبة الاعتمادية)- أى عدد المعتمدين على المزايا الاجتماعية مقارنة بعدد العاملين الذين يقومون بالتمويل. وبما أن الكثير من العاملين قد يقومون بمعاش مبكر (وقد ارتفع متوسط سن الوفاة) فإن القليل من العاملين سيكون عليهم أن يدفعوا المال للمزيد من أصحاب المعاشات. كان لابد إذن أن يحدث تغير ما: إما أن تزيد ضرائب الضمان الاجتماعى أو تقل مستويات المعاشات ويرتفع سن استحقاقها (منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية **_OECD_** -١٩٩٤؛ البنك الدولى ١٩٩٤).

قيل أيضا إن المعاشات التى تدفع قبل الخروج من الخدمة تقلل إمكانيات دولة الرفاهة وتحد من الادخار والاستثمار وبالتالى تعيق النمو الاقتصادى (البنك الدولى ١٩٩٤). وهنا ينضم اقتصاديو اليمين ***(Feldstein and Pellechio 1979*** إلى علماء اجتماع اليسار ***(O'Connoer 1973; Gough 1979; Offe 1984; cf. Klein 1993)*** فى تأكيد اعتماد الاقتصاد الرأسمالى على "تراكم رأس المال"، حيث المدخر من الاستهلاك يكون أساس الاستثمار وبالتالى يتحقق النمو الاقتصادي ككل. ثم يشير علماء اجتماع اليسار إلى حاجة الحكومات الديمقراطية الليبرالية إلي الإنفاق أكثر من الادخار لكى تشترى المساندة السياسية، أما اقتصاديو اليمين فيشيرون إلى الطرق التى تحل بها المعاشات محل المدخرات العامة أو الخاصة، التى قد تحدث عندما يحاول الناس (أو حكوماتهم) أن يدخروا جزءا من دخولهم الحالية لسنوات عجزهم. وفى الحالتين يتم عرقلة تكوين رأس المال ومن ثم النمو الاقتصادى.

أما الأدلة العملية على هذه الآثار السلبية لدولة الرفاهة (من تقليل مجهود العمل وزيادة اعتمادية الشعب) فقد ازدادت واختلطت *(Danziger et al. 1981; Mofitt 1992)*. وهناك قليل من الأدلة وقليل من المنطق من الناحية الاقتصادية فى أن ندعم الزعم بأن نفقات دولة الرفاهة تعيق النمو الاقتصادى *(Atkinson1995, ch. 6; 1999)*. لكن الخطاب العام ليس دليلا اقتصاديا، وفى ظل عدم اليقين الاقتصادى الحالى أو الانهيار الاقتصادى الفعلى، يصبح من قبيل الادعاء المصطنع أن نقول إننا لم نعد نستطيع تحمل وسائل الحماية الاجتماعية التى كان معمولا بها فى الفترات السابقة التى كانت أكثر ثراء.

## أزمة المحاسبة

الجانب الثانى من هجوم اليمين الجديد على دولة الرفاهة هو "أزمة المحاسبة". فدولة الرفاهة تبدد أموالا طائلة على الإنفاق العام دون محاسبة مركزية تضمن أن تحصل على قيمة للنقود فى قطاع الرفاهة. ومسألة الحساب هنا ربما تتصل بعلم المحاسبة وليس بالمسئولية السياسية. فقد قامت (عصابات رازور) بعمل كشوف حسابات كفاءة لاستبعاد أية نفقات عامة غير ضرورية فى قطاع دولة الرفاهة كما فى كل قطاع آخر *(Hood and Wright 1981;Power 1994)*. وكانت حسابات الكفاءة السابقة تعرف بأنها أدوات قياسية غير دقيقة وأدوات تحكم كليلة. كما أدى التركيز على قيمة النقود إلى تثبيت الإجراءات المالية مما غطى على كل الأهداف الأقل أهمية أو الأطول أمدا التى قد تخدمها سياسة ما *(Heald 1983)*، كما سهلت الاستقطاعات الكلية فى ميزانيات الهيئات الطريق نحو المزيد من الجهود لـ"إعادة اكتشاف الحكومة"، أى إعادة تشكيل مؤسسات الحكم من أجل المزيد فى كفاءة مهام الهيئات وتوصيل الخدمات *(Osborne and Gaebler 1993)*.

وراء أسئلة المحاسبة المالية التى طرحتها كشوف حساب الكفاءة تكمن أسئلة أكبر وأعمق عن المسئولية السياسية ومسئولية الحكومة؛ وراح رجال السياسة

المنتخبون يضعون برامج الإنفاق متحملين مسئوليتها أمام الشعب، ويقوم بتنفيذها موظفون يتحملون المسئولية بدورهم أمام رؤسائهم (***Day and Klein 1987***). ولكن اليمين الجديد يتساءل عن كلا الجانبين؛ فلا يمكن الاعتماد على السياسيين الراغبين فى كسب الأصوات لرفع شأن مصالح الشعب؛ فعلى أفضل الفروض قد يعاد التوزيع من كلا جانبى ميزان الدخل لكسب صوت الناخب (***Stigler 1970***)؛ وعلى أسوأ الفروض، فإن منطق العمل الجماعى يفترض أن المجموعات الصغيرة ذات المصالح المركزة هى الأفضل تنظيما والأفضل سياسيا من مجموعات المصالح الكبرى المتداخلة (***Oslon 1965; Peltzman 1980; Pierson 1994***؛ ومن ناحية أخرى فإن لدى البيروقراطيين مصالحهم الخاصة لتوسيع ميزانياتهم وزيادة موظفيهم وجوانب مسئولياتهم مما يجعلهم أسرع استجابة لأولويات المنتَخَبين (***Niskanen 1971***).

تلك الفرضيات كثيرا ما يتخذها اليمين الجديد ليثبت أن الإنفاق العام دائما أعلى كثيرا فى السياسة الديمقراطية، وبالتالى يعطى تحذيرا نظريا لمجموعاتهم الباحثة عن وسائل للحد من الإنفاق العام. الغريب أن نفس هذه الجدليات قد تستخدم لإظهار أنه فى بعض النواحى قد يكون الإنفاق العام ضئيلا للغاية فى الدول الديمقراطية (***Downs 1960***. والمعنى الحقيقى لهذه الجدليات (***cf. Dunleavy 1991***) ليس أن الإنفاق العام مرتفع للغاية أو منخفض للغاية وإنما أنه لا يدار إدارة ناجحة وكثيرا ما يُنهب ويُبتعد به عن المصالح العامة الحقيقية التى تفيد المجتمع، لحساب المصالح الضيقة لبعض القطاعات الاجتماعية القوية فحسب (***Goodin 1982***).

تلك المحاولات الأولى لتكوين روابط قوية بين نقد اليمين الجديد للمسئولية السياسية وفكره عن المحاسبة المالية وزيادة الإنفاق، أدت فى النهاية إلى دعاوى غير متوقعة. وكما أن هناك "مثالب لنظام السوق" ترتبط بالسلع العامة، هناك أيضا مثالب لنظم "إبعاد السوق" ترتبط بالبيروقراطيات العامة (***Wolf 1988***)، فأى المثالب سيطغى، مثالب سياسة السوق أم مثالب إبعاد السوق؟ هذا سؤال مطروح

يجعلنا نقرر وفقا لكل حالة، أو بالأحرى وفقا لكل قطاع، أى من النموذجين- السوقى أو غير السوقى- هو ما يتيح الكفاءة الأعلى أو المحاسبة الأكبر للشعب. تفضيل اليمين الجديد لإصلاح القطاع العام أمر ثابت فى كل هذه الحلول المطروحة. كانت فكرة نسكانين ***Niskanen*** الأساسية (١٩٧١) هى أن إدخال المنافسة الشبيهة بنظام السوق فى الدولة سوف تزيد من الكفاءة وبالتالى من المسئولية سواء المالية أو الاستهلاكية؛ ومن ثم يمكن تبرير خصخصة الكثير من الشركات العامة ووجود منافسة من ممولى القطاع الخاص. ولما لم يكن أى منهما متاحا لا عمليا ولا سياسيا كان الأفضل خلق "أسواق داخلية" (***Le Grand 1991***). وكان النموذج أو المثال القائم على ذلك هو إصلاحات الخدمات الصحية القومية. قديما لم يكن للأطباء الممارسين الباحثين عن أفضل علاج ممكن لمرضاهم أى دافع شخصى لتحمل نفقات الخدمات الصحية القومية، مثلما لم يكن لدى الأطباء الأمريكيين الباحثين عن تعظيم فوائدهم أية مصلحة فى تحمل نفقات شركات التأمين عن مرضاهم، وتحت مظلة إصلاحات الخدمات الصحية، أعطى الأطباء ميزانية لكى ينفقوها على المرضى الموجودين على قوائمهم لشراء ما يروق لهم من الخدمات ممن يريدونه من المانحين، وقد أثر هذا الانفصال بين المشترى والممول فى سحب الميزة التى كانت متاحة فى السابق للمستشفيات العامة وجعلهم يفكرون مليا فى أولويات العلاج ومدى فاعليته ونجاحه.

الأطباء المعالجون يمكنهم بهذه الطريقة أن يصبحوا أكثر تحملا للمسئولية بما يفعلونه بالأموال، ولكن من غير الواضح ما إذا كانت النظم المحاسبية بالفعل تنتعش بفعل هذه الإصلاحات، فالمسئولية الشاملة موزعة، وإذا سألنا لماذا وضعت خدمات الصحة القومية هذه الأولويات فسوف تكون الإجابة الوحيدة أن تلك هى الأولويات التى ظهرت من خلال قرارات الكثير من الأطباء المعالجين بحثا عن علاج لمرضاهم؛ ومن الطبيعى أن تظهر عيوب لمثل هذه الأسواق المصطنعة كما أن هناك عيوبا للأسواق الأصلية مما دفع- مثلا- إلى عدم وجود طلب عام على خدمات الأبحاث وتطوير التكنولوجيا الجديدة ونظم العلاج. فالأسواق المصطنعة- مثلها مثل الأسواق الحقيقية- ستستجيب للمطالب المطروحة وليس للحاجات الفعلية

الأساسية، لذا فإن المعوزين الذين لا يتوقعون سوى القليل لن يحصلوا إلا على القليل. وسوف يحاول الأغنياء فى الأسواق غير الواقعية أن يُجَملوا المخاطر تماما كما يفعل المنادون بالتأمين فى الأسواق الحقيقية. وسوف تكون الأسواق المزيفة شديدة الحساسية للتوزيع المبدئى للموارد- مثلها مثل الأسواق الحقيقية- لذا فسوف يحتاج الأغنياء القائمون بالعناية ببعض المرضى إلى "تحمل" أكبر. كل هذه القضايا يمكن أن تناقش خارج نموذج المحاسبة السوقية فقط- بواسطة السلطات المركزية فى الحكومة المسئولة.

## أزمة المسئولية الفردية

فى رطانة اليمين الجديد، اختلطت لا مسئولية ممولى دولة الرفاهة التقليديين بلا مسئولية مستقبلى الرفاهة. فضمان حق الرفاهة للجميع أدى إلى إضعاف الحس الأخلاقى فى المجتمع والتقليل من شأن الجهد الفردى. وبدلا من فضيلة الاعتماد على النفس نشأت "ثقافة التواكل". ظهر هذا بوضوح فى سلوك التربية والأمهات صغيرات السن اللاتى يأتين بأطفال وهن غير مستعدات عاطفيا أو ماليا لتحمل أعباء الأمومة (*Murray 1984; Himmelfarb 1994*).

ارتبطت هذه الأقاويل النقدية عن التواكل والاعتمادية عادة بجدليات عن إمكانية تحمل النفقات وإمكانية تحمل المسئولية، وقيل إن الاعتمادية الرفاهية تعيق النمو الاقتصادى وبالتالى تقلل من أملنا فى الحد من الفقر الإجمالى على المدى البعيد. وبعبارة تشارلز موراى **Charles Murray** الشهيرة "كنا منتصرين فى الحرب على الفقر إلى أن قرر ليندون جونسون إشعالها" (كتابه الصادر عام ١٩٨٤ ص ١٦) فإقرار حق الجميع فى الرفاهة مع غض البصر عن ظروفهم يسىء إلى أفكار وجوهر تحمل المسئولية الفردية.

وفى النهاية فإن أهم نقد تم توجيهه لدولة الرفاهة هو القول بأنها تدحض الأخلاق وتحض على اعتماد الفرد على الغير، فالنساء اليائسات اللاتى يُقْدمن على

الحمل وهن يعلمن تماما أنهن لن يجدن إلا الدولة للاعتماد عليهـا للإنفـاق علـى الطفل، هن نساء غير سويات الخلق، يوزعن تسيبهن الأخلاقى على غيرهن مـن الناس فيعتمد هؤلاء أيضا على الدولة.

فهل هذا بالفعل ما يكون فى ضمير هؤلاء الأمهات؟ وهل هن بالفعل نموذج يحتذى فى الاعتماد على الدولة؟ وهل هناك بالفعل بعد سلوكى أو أخلاقـى مختـل تشجعه الدولة؟ وهل ستكون هناك فى المـستقبل حلـول لمثـل هـذه المـشكلات وحسابات أخرى لتجنبها؟ – كل تلك أسئلة مطروحـة ***(Fraser and Gordon 1994; Goodin 1997)***. هكذا تم تقديم هذه المواقف بشكل انعكس على المـشهد السياسى كله بحيث إنه فى ١٩٩٦– و بعد ممارسات قانونية دامت سـتين عامـا– شَرَّع كونجرس جمهورى وَوَقَّع رئيس ديمقراطـى (كلينتـون) تـشريعا بـسحب المساعدة عن الأمهات اللاتى يرعين أطفالا واستفدن لعامين متـصلين أو خمـسة أعوام غير متصلة من سياسة الرفاهة.

الحل وفقا للآراء المعلنة الآن هو **العمل** بدلا من الاعتماد علـى الرفاهـة. فبرامج التعليم والتدريب المصممة لكى تؤهل المستفيدين من الرفاهة حتى يصبحوا قادرين على العمل تساعد على الاعتماد على النفس، وتحل المشكلة الأخلاقية التى تسببها الاعتمادية الرفاهية، كما تحل مشكلات تحمل النفقات لأنهـا تـؤدى إلـى استثمار رأس المال البشرى ومن ثم النمو الاقتصادى فى المـستقبل ***(Bane and Ellwood 1994; King 1995)***. ولكن أى الاتجاهين سوف يـنجح؟ الكثيـرون يرون أن متلقى الرفاهة ليسوا فى حال اجتماعية تؤهلهم للعمل (من بينهم مـستحقو معاش كبار السن)، فهم إمـا صغار للغـاية أو كبـار للغاية أو معاقون ذهنيـا أو جسمانيا أو يتحملون أعباء أطفال صغار. وأيا كان ما سيحصل عليه هـؤلاء مـن تعليم أو تدريب تعويضى، فلن يتعدوا كونهم مجرد عمال مهمشين ضئيلى الـدخل، إذن فإتاحة العمل لحل مشكلة الاعتمادية الرفاهية كلها مسائل نظريـة أو شـكلية، وليست حلولا جذرية فى الاقتصاد أو حتى فى الأخلاقيات.

يسارع مناصرو المرأة إلى الإشارة إلى خطأ الفكر الذى ينتقد الاعتمادية والتواكل فى دولة الرفاهة. والاعتراض هنا ليس على الاعتمادية فى حد ذاتها، وإنما الاعتماد على الدولة عند الاحتياج إلى المساعدة. فالاعتماد على الذات الذى ينادون به متناسب مع، بل ويتطلب، الاعتماد على الأسرة والأهل والأصدقاء والصدقات الخاصة. ولكن ذلك غير منطقى بقدر ما هو راجع إلى النوع. ولو أن هناك عيبًا فى الحقيقة فى شخصية من يعتمدون على مؤسسات أو كيانات خارج أنفسهم لكى تقدم لهم ما يحتاجون إليه وهم عاجزون عن أن يقوموا بذلك، فينبغى ألا يكون هناك اختلاف بين الرجل والمرأة ***(Goodin 1988, ch. 12; 1997; Fraser and Gordon 1994)*** ولكن تحويل عبء الرعاية من الدولة إلى المجتمع سيؤدى إلى المزيد من الأعباء على النساء الراعيات للأبناء والأسرة واللاتى يحاولن التمسك بوظائفهن فى الوقت نفسه ***(Ungerson 1987)***.

ويشير المنادون بحقوق المرأة إلى أن بعض النواحى المهمة من دولة الرفاهة– مثل المساعدات المالية للأمهات غير المتزوجات على وجه الخصوص– تسهم فعلا فى استقلالية هذه النوعية من الأمهات حيث تساعد النساء على تكوين بيوت مستقلة مما يجعلهن لا يعتمدن على الرجال لمعاونتهن ***(Orloff 1993)***. هؤلاء النسوة يبقين عاجزات عن تأمين دخل كاف لرعاية أنفسهن، ولذا فإن اعتمادهن على الغير لا يقل بل فحسب، ينتقل من الاعتماد على الأسرة إلى الاعتماد على الدولة. ولكن الاعتماد على مؤسسة مثل الدولة– حيث موظفوها ليس لديهم موانع فى توزيع الموارد المطلوبة– أفضل من اعتمادهن على الأسرة أو الأصدقاء– حيث يحد ذلك من خطورة ابتزاز المرأة أو استغلالها، وهى نقطة أشار إليها النسويون المنتقدون لمبدأ الأبوية والمنادون بحقوق الرفاهة ***(Orloff 1993; Titmuss 1973)***.

فى كثير من الأمور الأخرى تساعد دولة الرفاهة المرأة على الاستقلالية– وليس الاعتمادية– داخل المنزل. ومن العادات القديمة لدولة الرفاهة أن تقدم أجرا

للأسرة من خلال كل من سوق العمل وسياسات التحويل الاجتماعى، مما جعل هناك دولة رفاهة للقائم على الأسرة مما يزيد الاعتماد على الرجل المعيل. أما البديل الأحدث والأقرب للمرأة فهو أن تقدم الرفاهة على أسس فردية، أى أن تتم مساعدة الأفراد وليس الأسر، وأن يكون ذلك على أساس حاجة الأفراد وليس على أساس حاجة المنزل أو متطلباته (*Fraser 1994*). بعض الدول تفعل ذلك منذ فترة والبعض الآخر بدأ لتوه، ومن الواضح أن ذلك سيكون الأسلوب المعمول به فى المستقبل مع الأخذ فى الاعتبار العدل بين الجنسين فى عالم تزداد فيه أمور الزواج والطلاق تعقيدا (*Land 1994; Sainsbury 1996; O'Connor et al. 1999*).

## المستقبل

تحت وطأة كل هذه التحديات انتهت دولة الرفاهة التى تقوم على مصالح الفرد من المهد إلى اللحد من الناحية السياسية. غير أن هناك اتجاها جديدا نحو نظام للخدمات الاجتماعية وتدعيم الدخل أكثر تحديدا (*Atkinson 1995, chs. 12-16*). ولكن هذه الإصلاحات ليست كل شيء، فيبدو بعضها يراجع إلى عدم مقدرة دولة الرفاهة قديمة الطابع على تحمل النفقات المطلوبة للاستمرار فى تقديم خدماتها، ويتضح ذلك فى أن البرامج التى كانت تتاح للجميع بغض النظر عن دخولهم أو ممتلكاتهم يعاد النظر فيها من حيث إتاحتها وفوائدها؛ وفى بعض حالات أخرى يقوم الإصلاح على إعادة تشكيل دولة الرفاهة القديمة وليس مجرد تخفيض نفقاتها، وبدلا من الفوائد الثابتة لكل المستفيدين، هناك برامج اجتماعية خاصة توفر فوائد بعينها لأفراد بعينهم (*Rothstein 1998*).

حتى وإن كان الحديث عن تأمين اجتماعى من المهد إلى اللحد أمرا عفا عليه الزمن، فإن البرامج الاجتماعية مازالت تهتم بكل من صغار السن والمسنين تحديدا، وبرامج التأمين على الدخل فى سن الشيخوخة يعاد صياغتها لتوائم أزمة التكاليف ولا أحد يعترض عليها (*Korpi 1995*). كذلك الحال بالنسبة لبرامج رعاية الطفل ومنح الأسرة فى معظم الدول. أما إعانة الوفاة فهى أمر شديد الأهمية

حتى فى دول الرفاهة التى أعيد إصلاحها- وإن كان هذا أمرا لا يناقش كثيرا. لن تكون هناك عودة إلى مقابر الفقراء أبدا، وسوف تبقى الرعاية الصحية للأم والجنين قبل الولادة وبعدها مباشرة أمرا قائما، وكذلك الحال بالنسبة لإجازة الوضع مدفوعة الأجر- وإن كان أجرا متواضعا- كما تبقى الفوائد الأخرى فى حالات الحمل والوضع حتى وإن أعيدت صياغة قوانين الرعاية الصحية وقوانين العمل. حتى فى أضعف الدول رفاهة وأحدثها مازالت هناك رعاية صحية ورعاية للأطفال حديثى الولادة، وقد تستمر الرعاية خلال معظم سنوات المدرسة.

ولكن إصلاح الرفاهة قد أصاب من هم فى منتصف الطريق. فالمتوقع من القادرين على العمل والكسب أن يعملوا لا أن يعتمدوا على الدولة، وعلى الدولة أن تساعدهم من خلال برامج التعليم والتدريب التى تخدم العمل ***(King 1995; Bane and Ellwood 1994)***. ومع هذا التأكيد على قيمة الاعتماد على النفس ماليًا فى سوق العمل، هناك أيضا أسئلة تطرح نفسها عن طبقات المسموح لهم بالإعفاء من العمل. إنهم بلا شك الصغار والمسنون والمعاقون جسمانيا***(Titmuss 1955)***. ولكن إعادة تأكيد العمل كشرط أساسى للرفاهة سوف يثير تساؤلا مثل: هل ينبغى أن يسمح للأمهات الراعيات للرضع أو الصغار بالإعفاء من العمل والبقاء فى المنزل، لأن مهمتهن فى تنشئة جيل جديد مهمة اجتماعية أعظم من مجرد اشتغالهن كعاملات فى المصانع يكدحن لقاء أجر زهيد؟ ***(Land 1994; cf. Bane and Ellwood 1994, ch. 5)*** وكذا القائمون على رعاية أقارب أو أهل مسنين أو القائمين على أعمال تطوعية، ألا يؤدون خدمة اجتماعية أعظم من مجرد وجودهم فى سوق العمل؟ ***(Ungerson 1987)***.

إلى أين يقودنا هذا المنطق؟ على الأقل سيقودنا إلى دفع أجر مشاركة لكل من يقوم بخدمات عامة خارج نطاق سوق العمل ***(Atkinson 1996)***، وربما قادنا كذلك إلى دفع "دخل أساسى" لكل فرد فى المجتمع ***(Van Parijs 1992)***. كانت مقترحات الدخل الأساسى قائمة منذ زمن طويل فى عدة صور من أشهرها مقترح فريدمان "ضريبة الدخل السلبى" ***(1962ch.12; Friedman and Friedman***

*1980, ch. 4*). ومثل هذه المقترحات يثير تساؤلات عن إمكانية الدفع وإمكانية المحاسبة، وعما إذا كنا بالفعل نريد أن نقطع كل الصلة بـ"الإعانات الفئوية"، وكم سندفع لكل شخص فى المجتمع حتى بعد إلغاء الإعانات الفئوية (متذكرين فى الوقت نفسه أن مدفوعات الدخل الأساسى سوف تحصل عنها ضرائب إذا جاوزت حدود الإعفاء). فوق هذه البراجماتية تثار تساؤلات عن المبادئ، مثل: هل من الصواب أن يحصل الناس على المال بلا أى عمل؟ (*cf. Van Parijs 1992*) ومن يجيبون عن هذا التساؤل بالنفى هم المنحازون إلى فكرة "أجر المشاركة" الذى يدفع لجميع من يقومون بأية خدمات اجتماعية (بما فى ذلك العناية بالصغار أو بالمسنين فى المنازل).

من الفئات الأخرى الواجب إعفاؤها من المشاركة فى سوق العمل، العاطلون بسبب النظام الاقتصادى، فلو أن النسبة الطبيعية للبطالة فى اقتصادنا هى ٥% مثلا، فمن المنطقى أن نقوم بإعفاء ٥% من القادرين على العمل من ذلك، ولكن من الصعب تحديد من هو العاطل بسبب حالة البطالة وهو راغب فى العمل، ومن هو العاطل بإرادته؛ وبالتالى سوف نقوم بعمل اختبارات الرغبة فى العمل لكل مستفيد من إعانة البطالة وننفق الكثير من الأموال لتقنينهم، وكلما ازدادت التكنولوجيا سوف تزداد معها أعداد العاطلين عن العمل ومن ثم يصبح من الأيسر– مرة أخرى– أن نقوم بتعويضهم من خلال برامج أقل شروطا لتدعيم الدخل، مما يقودنا إلى شيء يقارب الدخل الأساسى (*Hamminga 1995; Mead 1995*).

سيؤدى ذلك بنا إلى التفكير مليا فى مخطط بيفردج الأساسى لتدعيم الدخل على ضوء الظروف الاجتماعية الجديدة. كانت خطة بيفردج الأساسية لفوائد التأمين الوطنى مرتبطة بإسهامات الموظفين فى تأمين اجتماعى وخدمات مصاحبة (*Beveridge 1942*)، مما يفترض مسبقا ما يشبه التوظيف الكامل (*Beveridge 1945*) أى أن يكون لكل فرد إسهاماته فى المجتمع. كما افترض بيفردج فى كتابه الصادر عام ١٩٤٨ أن حدود دعم الدخل ستكون أفضل فى حالة الفعل الإرادى

نوع من النشاط الخيرى فى القطاع غير الحكومى. ومع زيادة البطالة، يسقط الشرط الأول ومع زيادة الضغط نحو الأسر ذات الدخلين فإن المانحين سوف ينشغلون بأمور أخرى (*Ungerson 1987; Land 1994*). وقد يُحسن الدخل الأساسى (أو أجر المشاركة) لتعويض الناس عن إسهاماتهم فى المجتمع خارج سوق العمل من هذين العيبين الموجودين فى الشروط الأساسية لنموذج بيڤردج.

وعاد التأمين الاجتماعى مرة أخرى ليمثل شرطا أساسيا فى دول الرفاهة حديثة الطابع. أحد جوانب ذلك- كما ذكرنا- هو الانتقال من سنوات منتصف العمر ذات الدخل المرتفع إلى سنوات الطفولة والشيخوخة معدومة الدخل. وما قد يبدو انتقالا من مجموعة من أفراد المجتمع إلى غيرهم (أى انتقال الأموال من الشباب إلى الصغار أو الشيوخ) هو فى واقع الأمر انتقال عبر سنوات عمر الشخص ذاته.

أما برامج المساعدات الاجتماعية الفئوية فإنها تعتمد على قيمة إيرادات الدخل وتهدف ضمنا إلى تثبيت أو موازنة دخول من أصيبوا بإصابات أو أمراض (*Goodin 1990*)، ويمكن النظر إلى المساعدات الاجتماعية بشكل عام باعتبارها مساعدات مشروطة تأخذ بأيدى الناس فى لحظات الأزمات حتى يستطيعوا أن يعولوا أنفسهم من جديد. إعادة صياغة المفاهيم هذه ستتعذر على الأمهات وغيرهن ممن يحتجن إلى الاعتماد على الدعم العام بشكل مستمر ويخشون أن يحرمن الفوائد التى يحصلون عليها بعد فترة وجيزة. ولكن ذلك لا يلغى حقيقة أن معظم من يحصلون على المساعدة الاجتماعية يستخدمونها لفترة انتقالية (***Duncan 1984; Duncan et al. 1988; Bane and Ellwood 1994; Goodin et al. 1999***). ثم إن هذه الأزمات الحياتية من بطالة أو مرض أو فقد العائل بوفاته أو عجزه أو الطلاق منه – أمور قد تحدث لأى شخص ولذا فهذا النوع من التأمين الاجتماعى أمر بالغ الأهمية للجميع (***Duncan 1984, p. 119***).

ومن هنا تتضح النقطة السياسية من إعادة فهم التأمين ضد انقطاع الدخل، فالواضح أن القادر هو من يعطى غير القادر ولكن الواقع هو أن أيا منهما قد

يصبح فجأة غير قادر وبالتالى فإن الجميع مستفيد من هذا التأمين ***(Goodin and Dryzek 1986; Barr 1987)***، ولذا فإن إعادة التوزيع أمر له مبرراته بغض النظر عن القيم القديمة للمساواة أو الإيثار، فالتضامن والتماسك فى وجه المخاطر والقدرة على تقديم الضمان الاجتماعى على أسس عامة وليست خاصة ***(Goodin 1988, ch. 6; 1997; Barr 1989)***. قد تكون كافية لتدعيم مبادئ الرعاية الموجودة فى دولة الرفاهة على طول المدى.

# الجزء الثانى
# تنوعات ماركسية

# ١٠ـ الدولية الثانية: الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية

ديك چيرى[*] *Dick Geary*

## مقدمة

فى ١٨٨٩ تكونت فى باريس رابطة العمال الدولية الثانية ***Second International Working Men's Association*** فى اجتماع من أعضاء الاتحادات المهنية والاشتراكيين من دول عديدة. ثم أصبحت هذه المنظمة فى العقود التالية منتدى للحوار بين المذاهب الاشتراكية المختلفة. لم تكن المنظمة مجرد مكان يتحاور فيه المثقفون ورجال الفكر؛ فقد ضمت عضويتها منظمات شعبية كبرى مثل الأحزاب الديمقراطية الاشتراكية النمساوية والألمانية والروسية وحزب العمل البلچيكى والاشتراكيين الفرنسيين الذين اتحدوا فى ١٩٠٥ ليكونوا القسم الفرنسى من المنظمة العالمية ***Section Francaise de l' Internationale Ouvrière SFIO*** والحزب الاشتراكى الإيطالى. وفيما بين ١٨٨٩ و١٩١٤ لم يبتعد المفكرون الماركسيون عن السياسات العملية للأحزاب: فقد انتعشت النظرية الاشتراكية مع نمو حركة العمال، فكان العام ١٨٨٩ على سبيل المثال عاما للإضرابات الجماعية بما فى ذلك إضراب عمال حوض السفن الكبير فى لندن وانتفاضة الآلاف من عمال المناجم فى "روهر" ***Ruhr***. وفى السنوات الخمس عشرة التالية اشترك الملايين من العمال فى الاتحادات؛ فى حين أدى إضراب ثالث إلى الحصول على حق الاقتراع لجميع الذكور فى بلچيكا؛ وبعد قضية دريفوس ***Dreyfus*** دخل أحد الاشتراكيين (ميلرا ***Millarand***) الحكومة الفرنسية؛ ومرت روسيا بتجربة الثورة فى ١٩٠٥؛ كما سيطر الحزب الاشتراكى الإيطالى ***SPI*** على الحكومة المحلية فى عدة مدن بشمال إيطاليا قبل اندلاع الحرب العالمية

(*) أستاذ التاريخ الحديث ومدير الإنسانيات بجامعة نوتنجهام.

الأولى بفترة وجيزة. وفى ١٩١٠ حصل حزب العمال البريطانى على اثنين وأربعين مقعدا بالبرلمان وبعد عامين حشد الحزب الديمقراطى الاشتراكى الألمانى ***SPD*** أربعة ملايين ناخب وأكثر من مليون عضو. كان الحزب الديموقراطى الاشتراكى الألمانى هو أكبر الأحزاب السياسية بألمانيا، وأكبر الأحزاب الاشتراكية فى العالم؛ ووفقا لحجمه وتنظيمه وووفقا لثقل مفكريه وواضعى نظرياته (كاوتسكى ***Kautsky*** وبرنشتاين ***Bernstein*** ولوكسمبورج ***Luxemburg*** وپاڤوس ***Pavus***) أصبح هو القوة الأكبر فى الدولية الثانية وسيطرت على خطابه "الأرثوذكسية الماركسية" لكارل كاوتسكى، "بابا" الاشتراكية، سيطرة كبيرة. وبالطبع لم تختف التنوعات غير الماركسية فى الفكر الاشتراكى. حيث كان الاشتراكيون المسيحيون موجودين فى معظم الدول؛ وكان كير هاردى ***Keir Hardie*** يقتبس من الإنجيل أكثر مما يقتبس من أدبيات الماركسية. لم يكن لحزب العمال البريطانى أى برنامج اشتراكى فى ذلك الحين؛ وبقى الفابيون ***Fabians*** غير متأثرين بماركس. فى إسبانيا وإيطاليا وفرنسا كان للنقابية صوت مسموع بينما كان القسم الفرنسى من الدولية (***SFIO***) يحتوى على جزء يؤمن بالاحتمالية تحت قيادة پول بروس ***Paul Brouse***، ويؤمن بالإصلاح التدريجى من خلال المحليات. كانت معظم الأحزاب الاشتراكية تضم توجهات أيديولوچية متنافسة؛ ولكن النقاش فى الدولية الثانية كان نقاشا ماركسيا خالصا، يستخدم لغة ومصطلحات مثل "الصراع الطبقى" و"الرأسمالية" وكان الفكر السائد فى اجتماعاتها هو فكر الحزب الديمقراطى الاشتراكى ***SPD***.

## الأرثوذوكسية الماركسية

بدأت الماركسية تغلب على الديمقراطية الاشتراكية الألمانية فى ثمانينيات القرن التاسع عشر. وكانت تلك فترة كساد اقتصادى عالمى وكبت سياسى فى ألمانيا دعم تنبؤ ماركس بالأزمة الرأسمالية وتحليله للدولة. وقام كل من كارل كاوتسكى وإدوارد برنشتاين (الذى لم يكن قد أصبح من أنصار المراجعة بعد) بنقل

تلك الأفكار، وكانا قد التقيا ماركس وإنجلز فى لندن وبقيا على اتصال بالأخير حتى وفاته، وقد أصدرا جرائد ومجلات لنشر الرسالة الماركسية كانت توزع سرا فى ألمانيا أثناء سريان قانون مناهضة الاشتراكية (١٨٧٨- ١٨٩٠). كما كان كاوتسكى المحرر المؤسس لجريدة الزمن الجديد ***Die Neue Zeit*** التى أصبحت بؤرة للجدل النظرى العالمى وكان لينين من أشهر قرائها. وكتب مع برنشتاين برنامج الحزب الديموقراطى الاشتراكى الألمانى ***SPD*** لعام ١٨٩١ (برنامج إرفورت) ***Erfurt Programme*** الذى أصبح نموذجا لبقية الأحزاب فيما بعد؛ هذا البرنامج بالإضافة إلى المقالات العديدة لكاوتسكى فى جريدة الزمن الجديد، هى التى قدمت الماركسية لجيل ما بعد ماركس وأرست أسس الأرثوذوكسية الماركسية.

كانت ماركسية كاوتسكى اشتقاقية وإن لم تخل من عمق، فقد شرح ودافع عن نظريات فائض القيمة والإفقار والاستقطاب الطبقى والأزمة الرأسمالية. لم يكن يتخيل أبدا أن يتحول مفهوم الماركسية عن الاستغلال- كما ورد شرحه فى نظرية فائض القيمة- إلى مجرد اقتراح بشأن الأجور المنخفضة. قال إنه مادامت طبقة البروليتاريا ليس لديها ما تبيعه سوى قوة العمل التى يستغلها الرأسمالى بغرض الربح، فإن العمال لن يحصلوا أبدا على القيمة الكاملة لعملهم، إذن فالرأسمالية تقوم على استغلال الطبقة العاملة ولن تنتهى إلا عندما يمتلك العمال أنفسهم ناتج عملهم أى فى المجتمع الاشتراكى، وكلما تطورت الرأسمالية أصبح العمال أكثر فقرا ولكن ذلك لا يعنى أن تنهار الأجور لدرجة مطلقة. كان كاوتسكى يرى أن الإفقار أمر نسبى وليس مطلقا. كما أدرك أن صراع الاتحاد المهنى أو تدخل الدولة قد يؤدى إلى تحسن فى الأجور وظروف العمل، ولكن هذا التحسن لابد من أن يكون فى إطار الإنتاجية الأعلى، التى يقويها تكثيف العمل والتحديث التكنولوجى؛ وبالتالى ينتهى الحال بالعمال إلى الحصول على نصيب أصغر من قيمة عملهم حتى وإن ارتفعت أجورهم إلى درجة مطلقة. وقد أوضحت ذلك إحصاءات ضريبة دخل الرايخ؛ إذ إن الأرباح كانت ترتفع أسرع كثيرا من الأجور كما أن الدخول الكبيرة كانت ترتفع أسرع كثيرا من الدخول الضئيلة فى ألمانيا الإمبريالية.

لم تستغل الرأسمالية العمال فحسب، بل جعلت وجودهم المادى ذاته غير مضمون نتيجة للأزمة الاقتصادية التى لا يمكن تجنبها. ومادامت هناك منافسة وإنتاج من أجل الربح – أى رأسمالية – إذن فإن البطالة سوف تستمر. قللت التكتلات من تأثير الكساد على الرأسماليين ولكنها فاقمت المشكلات التى يواجهها العمال إذ زادت من عدم المرونة وبالتالى كان هناك المزيد من البطالة أثناء الأزمات، ومن ناحية أخرى سيطرت على مستويات الأجور بتخفيض المنافسة بين العمال فى حالة انتعاش العمل؛ وقد وضع نظام التكتلات لكى تظل الأسعار مرتفعة وتزيد الأرباح ولم يكن المقصود منه حماية الطبقة العاملة. باختصار كانت الرأسمالية المنظمة تعنى زيادة الاستغلال والصراع الطبقى، كما وجدت فيها الاتحادات المهنية صعوبة فى الدفاع عن مصالح أعضائها ضد المؤسسات الصناعية القوية، وكان العقد الأخير قبل الحرب العالمية الأولى فى ألمانيا يحمل الكثير من نذر الشؤم.

كانت جذور الأزمة الرأسمالية فى نظر كاوتسكى موجودة فى الجانبين الأساسيين لها: الإنتاج من أجل الربح والمنافسة، أما الآليات التى أدت إلى الأزمة فقد شرحها على نحو مختلف. فبسبب نمط الاستهلاك المنخفض كان يرى أن عدم التناسب بين قطاعى الإنتاج والاستهلاك سبب أساسى للكساد. وكانت النظرية المحددة للإمبريالية– التى ظل كاوتسكى مؤمنا بها حتى عام ١٩١١– كانت استجابة لمن يعتقدون أن الرأسمالية تستطيع أن تنظم نفسها، لأن الإمبريالية قد حولت المنافسة الرأسمالية من السوق المحلية إلى السوق العالمية. وكما شرح فى "الطريق إلى القوة" ***The Road to Power*** (١٩٠٩)، وهو الكتيب الذى ترك انطباعا عميقا على لينين، فإن الإمبريالية قد أدت إلى أزمات اقتصادية أكثر عمقا وربطت بين الصراع الطبقى والثورة ضد المستعمر كما أدت إلى اندلاع الحرب (هذا الرأى الذى كان يتفق معه فيه كل من أوجست ببيل ***August Bebel*** وروزا لوكسمبورج ***Rosa Luxemburg***، ولكن كاوتسكى عاد ورفضه تماما بعد عام ١٩١١، عندما طور مفهومه عن "ما بعد الإمبريالية" كما سنرى).

كما دافع كاوتسكى دفاعا ضاريا عن فكرة تركيز رأس المال والاستقطاب الطبقى. وكانت تلك قضية جد مهمة، إذ لو لم تكن البروليتاريا فى ازدياد من حيث الحجم والوعى- فإن استراتيجية اعتماد الطبقة العاملة على نفسها- وهى حجر الزاوية بالنسبة لسياسة الحزب الاشتراكى الديمقراطى- لن تكون ذات مغزى أو مضمون وسوف تكون فرص الثورة هزيلة. وبالتالى سعى كاوتسكى إلى إيضاح أن وجود صغار الفلاحين وظهور "طبقة متوسطة جديدة" من العمال ذوى الياقات البيضاء لم يمنع أو يلغى الاستقطاب الطبقى. ومع إصراره على أن رأس المال الصناعى سوف يصبح أكثر تركيزا وأن الأعمال الصغيرة سوف تُسحق سحقا على يد المنافسين الأكبر والأكثر كفاءة، كان يرى فى الوقت نفسه أن النمو فى القطاع الزراعى يختلف عن ذلك بعض الشىء. وفى كتابه "المسألة الزراعية" ***Agrarian Question*** (١٨٩٩) الذى أعجب به لينين، قال كاوتسكى إن التركيز لا يظهر بهذا الوضوح فى القطاع الزراعى ولكن ذلك له ثمنه؛ فبعض المزارع الصغيرة ظلت قائمة، فقط لأن الفلاحين فيها توظفوا فى مصانع ريفية أو صاروا عمالا من الخارج فى الصناعة المحلية. واستطاع هؤلاء أن يستمروا اقتصاديا فى مقابل ما عرضوا أنفسهم أو أسرهم له من استغلال بالإضافة إلى دخولهم إلى السوق الرأسمالية. إذن ظلت أعداد العمال الصناعيين فى ازدياد دون أن يتركوا الفلاحة. واستطاع المزارعون البقاء ولكن على حساب التقدم الزراعى ومستهلكى المدينة. وعلى أية حال فإن صغار الملاك الزراعيين كانوا سيعجزون عن إنتاج الفائض الضرورى للمجتمع الاشتراكى المستقبلى.

لم تكن جدليات كاوتسكى عن الفلاحين معنية بالاقتصاد فحسب لأنه لم ينظر إلى الفلاحين باعتبارهم طبقة، ووجودهم لم يغير من حقيقة ازدياد الصراع بين رأس المال والعمل لأن الفلاحين عاجزون عن الفعل السياسى المستقل. ورغم أنهم كانوا على عداء مع الرأسمالية المتنامية فإنهم تمسكوا بمبدأ الملكية الخاصة ولم يتحدثوا أو يدافعوا عن نظام اجتماعى جديد، وذلك على عكس البروليتاريا والبرجوازية. فالفلاحون- مثلهم مثل الطبقة المتوسطة بوجه عام- كانوا ينقلون ولاءاتهم السياسية من مذهب لآخر ولكنها كانت ذاهبة إلى الرجعية، قريبة من

السياسة الحمائية. وتحت راية الإمبريالية، تحالف الفلاحون والبرجوازية الصغيرة مع النخب المناهضة للاشتراكية. (من الغريب أن كاوتسكى لم يطبق هذه الاستنتاجات نفسها على الفلاحين الروس لأنه كان يعتقد أن الطبقة الصناعية العاملة فى روسيا هى التى ستقود "الثورة البرجوازية" بسبب ضعف الطبقة المتوسطة الأصلية، وتوصل عام ١٨٩٢ إلى الاستنتاج بأن الفلاحين أيضا يمكن أن يكون لهم دور- على عكس ما كان يرى پليخانوف ***Plekhanov***- وهى النقطة التى راح كاوتسكى يؤكدها بعد ١٩٠٠ والتى تفسر سبب شعبيته لدى لينين وتروتسكى).

أما فى أوروبا الصناعية فكان من رأى كاوتسكى أنه لا مستقبل للتحالفات مع الفلاحين الرجعيين، وليس ذلك فحسب، بل إنه رفض فكرة أن ظهور "الطبقة المتوسطة الجديدة" يمثل مشكلة للنموذج الذى وضعه عن الاستقطاب الطبقى. كان مدركا لوجود هذه الجماعة - جماعة الفلاحين الرجعيين- ولكنه لم يكن يرى أنها تمثل طبقة مستقلة؛ فالطبقات العليا من الموظفين- كرؤساء البنوك أو الشركات مثلا- ستنضم إلى الرأسماليين فى الصراع الطبقى بينما الموظفون العاديون والذين يواجهون مشكلة المنافسة والأتمتة هم الأقرب إلى طبقة البروليتاريا فى كل من موقفهم الموضوعى ومعتقداتهم الذاتية. وبالتالى لم يكن هناك معنى لأن تتخلى الأحزاب الاشتراكية عن هويتها كطبقة عاملة. هذا الميل إلى الاعتماد على طبقة البروليتاريا أكدته سياسات الطبقة المتوسطة الجانحة نحو اليمين. كذلك كانت البرجوازية تزداد قوة وتنظيما- كما أكد ارتفاع نسبة فشل الإضرابات فى ألمانيا. لم يحقق عمل الاتحاد المهنى سوى نجاحات مؤقتة وجزئية، وكان التحالف بين الليبراليين والمحافظين الأقدم، الذى مثَّل العلامة المميزة للسياسات البرجوازية فى ألمانيا الإمبريالية، وكان- كما قال كاوتسكى- ملحوظا حتى فى بريطانيا أثناء حرب البوير- كان مدعاة إلى أن تتوقع طبقة العمال المزيد من العدوانية والمزيد من القمع فى المستقبل. كتب كاوتسكى يقول: "لو أن الديمقراطية البرلمانية نمت بحيث أصبحت تهدد حكم البرجوازية فسوف تفضل الطبقة البرجوازية أن تقمع الأشكال الديمقراطية للحكومة بدلا من أن تذعن مستسلمة أمام البروليتاريا".

هذا التحليل الذى شاركه فيه بيبل ولوكسمبورج، ربط بين تطور الإمبريالية وتحالفات الطبقة الجديدة ووحشية السياسة؛ ومع انهيار مانشستر انهارت المبادئ الليبرالية وذهبت أدراج الرياح كل الأفكار عن إمكانية تحقيق مصالح العمال بأية وسيلة أخرى سوى التحالف مع البرجوازية، فالثورة الاجتماعية المطلوبة لن تكون إلا ثمرة جهود الطبقة العاملة الصناعية – هذه الثورة تحتاج إلى "دكتاتورية البروليتاريا".

وفى جداله العنيف مع لينين بعد ١٩١٧، كان واضحا أن كاوتسكى لم يربط بين "دكتاتورية" البروليتاريا والقمع العنيف– وكان ذلك هو الحال لفترة طويلة. ومنذ ١٨٩٣ كان يقول إن الديمقراطية البرلمانية يمكن أن تكون أداة للحكم فى يد الطبقة العاملة، كما كانت دكتاتورية البروليتاريا بالنسبة له تعنى حكومة يقوم فيها نواب هذه الطبقة وحدهم بالحكم وليس إلى جانب نواب الطبقات الأخرى؛ فهى إذن شكل آخر من اعتماد البروليتاريا على نفسها وليست مجرد صيحة للقيام بثورة عنيفة. كان كاوتسكى منذ البداية يرى أن الديمقراطية البرلمانية والاشتراكية يكملان كل منهما الأخرى، ولكنه اختلف مع برنشتاين ***Bernstien*** فى إدراكه أن ألمانيا قبل ١٩١٤ لم تكن تتمتع بوجود حكومة برلمانية، وأن الثورة كانت ضرورية لإقامة مثل تلك الحكومة. هنا استعاد كاوتسكى موقف ماركس الذى أعلنه فى ١٨٧٢ من أن الانتقال السلمى إلى حكم الطبقة العاملة أمر ممكن فى الدول ذات الحركات العمالية الكبيرة الجيدة التنظيم، وفى وجود نظام انتخاب عام وسيادة برلمانية.

كان كاوتسكى يعتقد أن المؤسسات الديمقراطية تمثل الأسس المثلى لتنمية طبقة البروليتاريا وممارستها للقوة، وهو الاعتقاد الذى كان يشاركه فيه معظم أعضاء الدولية الثانية بمن فيهم لينين قبل عام ١٩١٤. هذا الاعتقاد نفسه طرح التساؤل عما يمكن فعله إذا ما هدد تحالف من الليبراليين السابقين والنخبة الرجعية التقليدية مثل هذه المؤسسات كما توقع الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى نفسه. وعلى نحو مطلق كانت إجابته واضحة: ينبغى أن تكون البروليتاريا على

استعداد لاستخدام القوة دفاعا عن نفسها، بل إن عليها أيضا أن تفكر فى استخدام الإضراب العام. ورغم أن الإضراب العام فى بلغاريا عام ١٩٠٢ وضع الإصلاح الانتخابى على أجندة أعماله، كم تبناه اليسار الراديكالى فى الحزب الديمقراطى الاجتماعى الألمانى بعد ثورة عام ١٩٠٥ فى روسيا، فإن كاوتسكى تجنب الدفاع عن هذا المنحى تحديدا؛ وقد وصف أنتون پانيكويك ***Anton Pannekoek*** موقفه هذا بأنه "انتظار بلا فعل– أو نظرية الراديكالية السلبية"(*NZ (1912), 30(2): 694*). وكانت هذه العبارة تنطبق أيضا على ماركسية بليخانوف فى روسيا وجول جيسد ***Jules Guesde*** فى فرنسا وإنريكو فيرى ***Enrico Ferri*** فى إيطاليا؛ وهكذا حدد كاوتسكى عددا كبيرا من الشروط المسبقة التى ينبغى توافرها قبل الشروع فى القيام بإضراب شعبى: لابد من أن يكون النظام القائم ضعيفا، ولابد لغالبية العمال من أن يكونوا بالفعل منظمين، ثم لابد من أن يشاركوا جميعا فى الإضراب. وفى كل الحالات لن ينجح مثل هذا الإضراب إلا إذا كان تلقائيا. ومن الطريف أن بارڤس ***Parvus*** ولينين كانا متفقين على أن فهم كاوتسكى للموقف الألمانى كان أكثر واقعية من فهم لوكسمبورج، إلا أن تحذيراته لم تكن محصورة فى هذا الموقف فحسب بل كان يرددها كلما شرح كيفية الإطاحة بالنظم الرجعية، كما فى حالة حكومة البولشڤيك، إذ كان يرى فيها دكتاتورية على طبقة البروليتاريا فى العشرينيات، وكما فى حالة الحكم النازى فى الثلاثينيات. وحتى فى رائعته الراديكالية وكبرى أعماله " الطريق إلى القوة" ***The Road to Power*** (١٩٠٩) الذى تناول فيه الثورة والحرب العالمية وثورة المستعمرات، لم يتحدث مطلقا عن التكتيكات وهو ما أدركه المحامى الذى عينه الحزب ليفند الكتاب ويبحث الإجراءات القانونية التى يمكن اتخاذها ضده. ومثلما كان يقول منذ ١٨٨١ "ليست مهمتنا أن ننظم الثورة بل مهمتنا أن ننظم أنفسنا للقيام بالثورة"، كان يزعم بعد ذلك فى ١٩٠٤ أن المهمة التى تواجه الحزب الديمقراطى الاجتماعى ليست "نقاتل أو لا نقاتل" وإنما "هل نستعد للقتال أو لا" (*NZ (1904), 22(2): 581*). مثل هذا الموقف نفسه أقره ودعمه فى إصراره الدائم على أن البروليتاريا لابد من أن تكون "ناضجة" قبل القيام بعمل ثورى.

هذه "الراديكالية السلبية" ***passive radicalism*** في حالة كاوتسكى كانت إلى حد ما نتيجة لطبيعته الحذرة، إلا أن شيوع مثل هذا الحذر فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى – ***SPD***- يشير إلى شيء آخر وهو موقف الحزب فى ألمانيا الإمبريالية. كان الحزب مقموعا إلى حد ما، ولكن سُمح له ببناء تنظيم جماهيرى ينافس فى الانتخابات، ولم يستطع أبدا أن يكون ثوريا خالصا ولا إصلاحيا منظما وخاصة فى ظل الطبيعة غير البرلمانية لحكومة ولهلمين ***Wilhelmine***. كما واجه الحزب نظاما عسكريا قويا وحصل على دعم كبير ليس من النخبة البيروقراطية وملاك الأراضى فحسب، وإنما من الطبقة المتوسطة المعادية للاشتراكية ومن المزارعين كذلك؛ وكانت نتيجة ذلك سلبية وعزلة عبرت عنها ماركسية كاوتسكى بدقة أشد من التفاؤل التعديلى لبرنشتاين أو التفاؤل الثورى للوكسمبورج. وهو ما يفسر عدم مقدرة المفكر التعديلى الكبير برنشتاين ولا الثورية البولندية روزا لوكسمبورج على حشد الدعم الكافى فى مؤتمرات الحزب.

هذا مجرد تفسير جزئى لصمت الماركسية الأرثوذكسية يعود سببه إلى أن الماركسيين من الجيل نفسه أذعنوا فى الدول الأخرى لنظرية مشابهة، ثم إن الكثير من الاشتراكيين الألمان كانوا يحملون آراء أكثر سلبية عن التطور التاريخى من تلك الآراء التى حملها كاوتسكى "بابا" الاشتراكية. بعض التعديليين كانوا يعتقدون أن القوانين التى تحكم تطور المجتمع تمحو الحاجة إلى الثورة. وبعض الماركسيين كانوا يعتقدون أن انهيارا حتميا للرأسمالية سوف يأتى بالمجتمع الاشتراكى، وهو اعتقاد مهم ومحورى فى نقد برنشتاين للماركسية، غير أن ماركس وكاوتسكى لم يقراه. ففى رأى كاوتسكى أن وصول البروليتاريا للسلطة السياسية، وليس الانهيار الاقتصادى، هو الذى سيأتى بالاشتراكية. كما كان رفضه للانكماش الاقتصادى أوضح ما يكون فى تأكيده ضرورة وجود تنظيم سياسى واعتقاده بأن الوعى الثورى لن يتحقق بفعل الصراعات الاقتصادية والانقسامات بداخل الاتحادات المهنية فحسب، وإنما لابد من أن يجلبه مفكرون ثوريون وحزب ثورى داخل حركة العمال؛ (كان يرى أن الحزب الاجتماعى الديمقراطى هو ذلك الحزب

الثورى؛ كما كان لينين يراه قبل ١٩١٢)، تلك النظرية التى استقاها لينين من كاوتسكى فى كتابه "ما العمل" ***(Lenin 1960-70, What Is To Be Done vol. V [1902], pp. 347-529)***، تنفى تماما ذلك الادعاء بأن كاوتسكى كان من المنادين بالانكماش الاقتصادى.

إلا أن الدور الأساسى فى صيغة كاوتسكى للماركسية، قام به نموذج التغير الاجتماعى المستوحى من القوانين التى تحكم العلوم الطبيعية. ولجهله بهيجل ***Hegel***، تعَرفَ كاوتسكى على ماركس من خلال أكثر الكتابات وضعية عنه ألا وهو كتاب إنجلز ***Engels*** "ضد دوهرينج" ***Anti-Dühring*** ، كما عرفه من خلال أعمال داروين ***Darwin*** التى كان يرى فيها فى شبابه وحيا وإلهامًا مثل كثيرين من أبناء جيله؛ وقد صدرت جريدة الزمن الجديد ***Die Neue Zeit*** تحديدا لكى تروج لكل من الماركسية والداروينية معا، وظل محررها على مدى معظم حياته يرى أن هناك قوانين تحكم تطور المجتمع، ويصح القول إن ماركسية كاوتسكى كانت أقل استعارة لنظريات النشوء والارتقاء من ماركسيات أخرى، كما هاجم "درونة" علماء الاجتماع، وأصر على أن الماركسية ليست "حتمية". فالناس يصنعون تاريخهم والعمليات الاقتصادية لا تعمل بشكل آلى، كما أن الرأسمالية ليست ذاهبة إلى الانقراض لأسباب اقتصادية محضة. لم يكن كاوتسكى- إذن- مجرد مردد للاختزالية العلمية الوضعية ***positivistic scientistic reductionism.***

ولكن اتهامه بذلك ليس بلا أساس: خاصة وأن آراءه عن التغير الاجتماعى تجىء مع تحليله للحياة الإنسانية فى مواقف بعينها. كانت محاولات كاوتسكى للدفاع عن "المفهوم المادى للتاريخ" ضد الاتهامات بالنزعة العلمية الزائفة وبالانكماش الاقتصادى أقل تأكيدا وأضيق نطاقا من إلغائه لإحصاءات برنشتاين أو فهمه لمجتمع ولهلمين. لم يكن مهتما بالفلسفة، واعترف لـ"بليخانوف" أنها لم تكن أبدا من نقاط قوته. كان يرى الاشتراكية علما- نتاج تحليل صحيح للمجتمع الرأسمالى- وليست مسألة اختيار أخلاقى، ولو أن الاشتراكية كانت مسألة أخلاق

فردية وليست نتاج مصالح طبقة معينة فى المجتمع الرأسمالى فلن يكون ثمة سبب للاعتقاد بحتمية انتصارها أو نقض التحالف مع البرجوازية. (هنا نجده مدركا للصلة القوية بين الكينزية الجديدة لدى التعديليين وبين دفاعهم عن التحالف الطبقى). كان يرى أن الأخلاق يمكن توقعها من خلال الطبقة، وأن الطبقة العاملة فقط هى التى لديها اهتمام موضوعى بالاشتراكية. وهو ما يجعل الثورة وانتصار الاشتراكية أمرا حتميا، وكان خطابه هو منهج "الضرورة الطبيعية" و"القانون الطبيعى" و"الضرورة الاقتصادية" حتى رغم اعتقاده أن قوانين المجتمع تختلف عن قوانين الطبيعة. وعندما تراجع عن الدفاع عن اتخاذ إجراءات ضد الحكومة الألمانية الإمبريالية قبل ١٩١٤ أو ضد نظام البولشفيك القمعى فى العشرينيات، أو ضد دولة النازى فى ١٩٣٤، كانت حججه فى كل تلك الحالات واحدة: علينا أن نستعد للحظة التى تحوّل فيها القوى الاقتصادية بقاءَ هذه النظم إلى أمر مستحيل. وقوله إن "ضروريات الإنتاج" أقوى وأهم من الإرهاب الدموى فى العشرينيات، مماثلة تماما لحججه من أجل عدم اتخاذ أى موقف فى ألمانيا قبل الحرب العالمية الأولى: إذ كان من رأيه أن أى نظام قمعى سوف يسقط لا محالة أمام أية طبقة تؤازرها "الضرورة الاقتصادية". ورغم أن ماركسية كاوتسكى كانت دقيقة فى تقييمها لصعوبات ومخاطر أية محاولة للعصيان أو التمرد فى ألمانيا الإمبريالية، فإن زعمها بأن "الثورات لا تُصنَع ولكنها تقوم بفعل الظروف" ***(Kautsky 1964, p.63)***، لم يكن له فائدة بالنسبة للحركات الثورية عندما واجهتها فرص للثورة فى ١٩١٧-١٩١٨.

هذه القراءة "الحتمية" لفكر ماركس اعتنقها إنجلز على مستوى عام (وليس على مستوى تكتيكى)، وظهرت بوضوح فى كتابيه "جدل الطبيعة" ***Dialectics of Nature*** و"ضد دوهرنج" ***Anti-Düring***. كانت هذه القراءة الحتمية عن ماركس معروفة لكثير من الماركسيين الآخرين مثل چول جيسد ***Jules Guesde*** وبول لافارج ***Paul Lafargue*** فى فرنسا وجيورجى پليخانوف ***Gyorgy Plekhanov,*** والجيل الأول من الماركسيين الروس، واتش إن هيندمان ***H.N. Hyndman*** والفيدرالية الديمقراطية الاجتماعية الإنجليزية، وانريكو فيرى

***Enrico Ferri*** فى إيطاليا. وأستطيع القول إن الاعتقاد في قوانين التطور التاريخى أسهمت فى نظرية لوكسمبورج عن الإمبريالية، التى ادعت حتمية أزمة رأسمالية كبرى واعتمدت على تلقائية الجماهير تماما كما أسهمت في آراء لينين العامة عن التطور التاريخى؛ كان لينين يرى أن المفهوم المادى للتاريخ عبارة عن "افتراض ثابت علميا" ***(Lenin 1950, vol. I, p. 250)*** ويؤمن بـ"قوانين" التطور التاريخى، حتى وإن تعارضت هذه المعتقدات تعارضا ملحوظا مع المذهب الإرادى لتكتيكاته الثورية.

كانت هناك استثناءات بالطبع؛ حتى فى جيل كاوتسكى من المفكرين الماركسيين، وكان أنطونيو لابريولا ***Antonio Labriola*** – أهم مروج لأفكار ماركس فى إيطاليا، أحد تلك الاستثناءات، ولكنه لم يكن ناشطا حزبيا بل كان فيلسوفا أكاديميا قبل أن يصبح ماركسيا. الأهم من ذلك أنه تعرف على فكر ماركس من خلال هيجل وكان منفتحا على المؤثرات النظرية الأخرى بما فيها كانط ***Kant*** ومناهضة الوضعية التاريخانية. كان يعتقد أن الفلسفة تعبر عن ظروف تاريخية معينة، ولكنه كان ضد محاولات تخطيط التاريخ، كما وكان يرى أنه لا يمكن التنبؤ بالمستقبل. كان يفتقر إلى يقين كاوتسكى وجيسد – حتى وإن اشترك معهما فى التنديد بالتعديلية. اعتنق الماركسيون النمساويون أيضا مبادئ كانط وتشككوا فى الوضعية، واتفقوا فيما بينهم على أن الماركسية ليست نظاما متكاملا، وانتقدوا "مادية" إنجلز؛ إلا أن معظم الماركسيين النمساويين بمن فيهم أوتو باور ***Otto Bauer*** وفيكتور أدلر ***Viktor Adler*** رفضوا التحالفات البرجوازية والتعديلية وراحوا يؤيدون نظرية فائض القيمة وصراع الطبقات وبقيت مسألة الطبقات مسألة جوهرية فى فكرهم السياسى (يستثنى منهم كارل رينر ***Karl Renner*** الذى كان أقرب إلى فكر برنشتاين). أما چين چوريه ***Jean Jaurè*** فكان يمثل منهجا فكريا آخر إذ كان يرى أن الاشتراكية استمرار للمنهج الجمهورى الثورى الفرنسى، ورغم تأثره بماركس كان يحاول التوفيق بين أشد المواقف الفكرية تباينا ورأى أن الاشتراكية مفهوم أخلاقى بالضرورة ولا تنحصر فى طبقة بعينها (وهو الموقف الملائم لخريج فى المعلمين العليا)، واعتقد أن إصلاحات

الحاضر يمكن أن تتراكم لتشكل المستقبل الاشتراكى؛ إلا أن المفكرين السابق شرح آرائهم لم ينخرطوا أبدا فى مواجهة ضد الفرضيات الكبرى للماركسية؛ ومنذ منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر وقعت هذه الماركسية تحت وطأة هجوم شرس وواضح ليس من قِبَل السياسيين وعلماء الاجتماع البرجوازيين فحسب، وإنما من قبل المعسكر الاشتراكى نفسه.

## التعديلية

كانت معظم الأحزاب الاشتراكية الملتحقة بالدولية الثانية تضم ساسة إصلاحيين وراديكاليين ماركسيين بين صفوفها، إلا أن الساسة العمليين وحلفاءهم فى الاتحادات المهنية، المعنيين أساسا بالمكاسب قصيرة المدى، لم يهتموا بالنظرية إلا عندما كانت تمس سلوكياتهم. ولكن الهجوم التعديلى على "الماركسية الأرثوذكسية" الذى بدأه إدوارد برنشتاين فى منتصف تسعينيات القرن التاسع عشر كان مختلفا رغم تأكيده أنه مازال "ماركسيا". فى سلسة من المقالات تحت عنوان "مشكلات الاشتراكية"، التى نشرت فى جريدة "الزمن الجديد" فيما بين ١٨٩٦ و١٨٩٨ ثم فى عمله الرئيسى ***Die Voraussetzungen des Sozialismus*** الصادر عام ١٨٩٩ وهو الذى يُترجم عادة بعنوان ***Evolutionary Socialism*** "الاشتراكية التطورية"، فَنَّدَ برنشتاين نظريات فائض القيمة والإفقار وتركيز رأس المال والأزمة. فالعمال لن يصبحوا أكثر فقرا، وأعداد الفلاحين ليست فى تناقص، والطبقة المتوسطة الجديدة آخذة فى النمو حجما وأهمية، وملكية الأسهم تناقض مسألة مركزية رأس المال، والرأسمالية تضع الآليات للحد من المنافسة وإزالة الأزمة الاقتصادية الحالية. (كان برنشتاين يكتب فى نهاية الكساد العظيم ***(Great Depression 1873-1896)*** التى كان بعض الديمقراطيين الاشتراكيين يعتقدون خطأً أنها ستكون الأزمة الأخيرة للرأسمالية). ولخص ذلك بقوله "الفلاحون لا يتناقصون؛ الطبقة المتوسطة لا تختفى؛ الأزمات لا تتسع؛ البؤس والعبودية لا يتفاقمان" *(Gay 1962, p.250)*. وفى ظل هذه الظروف لن يكون العمال ثوريين، وبدون

أزمة اقتصادية عالمية لن تقوم ثورة. لذا كان من الأفضل منطقيا للحزب الاجتماعى الديموقراطى أن يتخلى عن الرطانة الثورية وسياسة اعتماد البروليتاريا على نفسها وأن ينخرط مع العناصر التقدمية من البرجوازية لإحداث تغير تدريجي– ربما من خلال المحليات. كانت هناك تشابهات واضحة بين هذه الآراء وآراء كل من پول بروس ***Paul Brousse*** فى فرنسا والفابيين الإنجليز، الذين كان برنشتاين على اتصال دائم بهم أثناء إقامته الطويلة فى لندن فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر؛ ولكن كونها آتية من مُرَوِّج قديم للماركسية أورثه إنجلز فكر ماركس وكان شخصية مهمة فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى، فإن هذه الآراء كانت كفيلة بأن تحدث ضجة كبيرة. كما تشكك برنشتاين من إمكانية تحقيق "الاشتراكية العلمية" وأكد الأسس الأخلاقية للالتزام الاشتراكى، التى كانت تفصل ما بين الاشتراكية والمصالح الطبقية، وبالتالى زادت فكرة التعاون بين الطبقات. كانت قضية العلاقة مع السياسات البرجوازية أهم ما فى الجدليات التعديلية كما كان فرانز ميرينج ***Franz Mehring*** يقول آنذاك.

وكما رأينا رد فعل كاوتسكى: أخطأ برنشتاين فهم معنى "الثورة" التى لا يجوز أن ترتبط بالعنف "البلانكى" – وهو الاتهام الذى ألحقه كاوتسكى بلينين فيما بعد، وأخطأ قراءة الإحصاءات الاجتماعية، كما كان متأكدا أكثر مما ينبغى من مقدرة الرأسمالية على السيطرة على الأزمة الاقتصادية حتى فى زمن الصراع الإمبريالى. ومتأثرا بالظروف فى بريطانيا، فشل فى أن يرى الاختلاف البيّن بين ألمانيا وبريطانيا وأنه ليس ثمة طريقا ديمقراطية إلى الاشتراكية فى الرايخ شبه الأوتوقراطى؛ وتغاضى عن طريق اليمين الذى اتخذته الطبقات المتوسطة بعيدا عن الليبرالية وخاصة فى إطار التوسع والصراع الاستعمارى؛ وهكذا فإن برنشتاين لم يقدم أى أسس للحزب الاجتماعى الديمقراطى ليغير استراتيجيته البروليتارية (وباعتبار أن ٩٠% من عضوية الحزب كانت من العمال اليدويين فلا عجب إذن أن يربح كاوتسكى المنافسة!).

لم تختلف الانتقادات الموجهة إلى التعديلية على لسان الراديكاليين الأصغر سنا مثل پارڤوس ***Parvus*** وروزا لوكسمبورج ***Rosa Luxemburg*** عما ذكرنا عاليه. ففى كتابها *"الإصلاح الاجتماعى والثورة"* ***Social Reform and Revolution (1902)***، رأت روزا لوكسمبورج أن أكبر مهامها هى الدفاع عن الضرورة الموضوعية للاشتراكية. كتبت تقول: "فى رأينا أن قمة أفكار برنشتاين لا توجد فى آرائه حول المهام العلمية للديمقراطية الاشتراكية وإنما تكمن فى آرائه بشأن التطور الموضوعى للمجتمع الرأسمالى (***Luxemburg 1969, p.13***). لم تطالب أن يتخلى الحزب عن استراتيجيته البرلمانية وكانت تدرك أن "الكفاح اليومى" تكتيك "برجوازى". ما ربط بين الصراعات اليومية للحزب وبين الهدف النهائى للاشتراكية لم يكن تكتيكا ثوريا معينا وإنما نظرية ثورية. الشىء نفسه ينطبق على ***Parvus*** (***Israel Helphand***) الذى كان أول من انتقد برنشتاين على الملأ. وكان مقاله الشهير "الانتهازية فى الممارسة" ***Opportunism in Practice*** الذى نشر فى جريدة ***Die Neue Zeit*** فى ١٩٠١ تأكيدا آخر لهدف ثورى وراء حقيقة الإصلاح. كان مهتما بالربط بين النشاط البرلمانى والهدف النهائى للاشتراكية وليس بوضع تكتيك جديد. ما لم يفعله أيٍ من هؤلاء الراديكاليين الاجتماعيين الديمقراطيين هو إيجاد حل تنظيمى لخطر المنهج الإصلاحى أو التعديلى. كان لينين هو الذى فعل ذلك عندما طالب بنبذ غير ذوى الأيديولوچيات الخالصة من الحزب الثورى. وبدا هذا الحل بالنسبة لكل من روزا لوكسمبورج وتروتسكى فى ١٩٠٤ حلا خطرا ومصطنعا؛ إذ إنه كان يفصل بين الحزب والطبقة ويتهدد الثوابت البيروقراطية. وفى الجدل التعديلى لم يعارض پارڤوس ولا لوكسمبورج الاستراتيچية القائمة للحزب الاجتماعى الديمقراطى؛ إذ كانا يريان أن النظرية هى التى تمثل همزة الوصل بين السياسة العملية والثروة المستقبلية وليس استراتيچية ثورية معينة فى الحاضر، ولم تظهر الاختلافات بين كاوتسكى والراديكاليين الأصغر سنا إلا فى سياق جدل آخر وهو الجدل حول الإضراب الجماهيرى.

فى مواجهة النقد الأخير زعم كاوتسكى أنه كان أول اجتماعى ديمــوقراطى ألمانى يروج لفكرة الإضراب الجماهيرى وأنه كان يدعو حزبه منــذ ١٨٩٣ إلــى مناقشة الأمر– فى حال تعرض الحقوق الديمقراطية العليلة التــى كانــت تمــارس بالفعل فى الإمبراطورية الألمانية لانقلاب رجعى، وأصبحت القضية أكثر حدة فى ١٩٠٢ بعد فشل الإضراب البلغارى العام الثانى، ثم أشعلتها الهبات الثورية الكبرى فى روسيا بعد ذلك بثلاث سنوات. كان كاوتسكى أحد الذين ضغطوا على قيــادات الحزب الاجتماعى الديمقراطى لمناقشة القضية– ضد رغبــة الحــزب ورغبــات الاتحادات القوية؛ وكتب مقدمة كتــاب هنريــت رولانــد هولــست ***Henriette Roland-Holst*** "*الإضراب العام والديمقراطية الاشتراكية* ***General Strike and Social Democracy Kautsky 1905***)، كما كان يرى فــى الإضــراب العام أفضل سلاح فى حرب الطبقات– سلاح بإمكانه أن يحل محل متاريس ثورات الماضى – وسرعان ما أصبح الإضراب هو السلاح المشهر ضد أى خطر يتهــدد المؤسسات الديمقراطية.

ما أصبح واضحا وحقيقيا حتى فى ١٨٩٣ هو أن دفاع كاوتسكى عن الحــق فى مناقشة الإضراب العام وتأملاته لاستخدام هذا الحق على إطلاقه لم يضاهه أى دفاع آخر، عنه فى أى موقف تاريخى آخر؛ وعندما دعا راديكــاليون مثــل روزا لوكسمبورج (وغيرها بمن فيهم برنشتاين بعــد عودتــه إلــى ألمانيــا) الحــزب الاجتماعى الديمقراطى إلى الإضراب العام لإحداث إصلاح انتخابى فى بروســيا، قدم كاوتسكى قائمة طويلة ومستحيلة من الشروط المسبقة للقيام بهذا الفعل: فعلــى الطبقة العاملة أن تكون قوية ومنظمة، لديها وعى طبقى، متحدة فى تنظيم سياســى واحد. ولكى ينجح الإضراب كان يحتاج إلى تعاون كل العمال ولــيس المنظمــين منهم فحسب؛ كما ينبغــى أن يعتمــد الفعــل الجمــاهيرى علــى تعلــيم وتنظــيم الــبروليتاريا؛ ثم إن الإضراب الجماهيرى لن ينجح إلا والنظام يتداعى– ولم تكــن تلك الحال فى ألمانيا الإمــبريالية.

أما روزا لوكسمبورج فكان موقفها مختلفا بالطبع؛ ليس لأن قراءتها للموقف فى ألمانيا كانت مختلفة فحسب (وربما كانت خاطئة أيضا)؛ ولكن لأنها تأثرت بإضراب عمال مناجم روهر ***Ruhr*** فى ١٩٠٥، وربما تأثرت أكثر بالانتفاضات الثورية فى روسيا؛ فاعتقدت أن الديمقراطية الاشتراكية عليها أن تختار: إما أن تضع نفسها على رأس الثورات أو أن تطيح بها الثورات، فالحزب الثورى لا يمكن أن ينفض يديه من الأمر برمته؛ وكما أعلنت فى مؤتمر حزب "چينا" ***Jena*** فى ١٩٠٥ "لقد جاء الوقت الذى تحينه زعيمانا العظيمان ماركس وإنجلز عندما تفضى مرحلة تطور إلى مرحلة ثورة(***Protokoll,1905,p.320***). بيد أن روزا لوكسمبورج لم تقيِّم احتمالية الهزيمة بأسلوب مختلف عن أسلوب كاوتسكى فحسب؛ وإنما اقتربت من المسألة من منظور مختلف تماما؛ قد كان زميلها الأكبر سنا يعتقد أن أى إضراب فاشل سوف يعرِّض التنظيم القوى- الذى هو أساس لقيام ثورة ناجحة- للخطر. لم تكن مسألة الإضراب العام بالنسبة للوكسمبورج مجرد تحقيق أهداف محددة قصيرة المدى؛ ولم يكن الخطر فى نظرها يكمن فى تنظيم الحزب وإنما فى "زيادة الخضوع للمؤسسة"، إذ كانت تعتقد أن البروليتاريا طورت إمكاناتها من خلال الفعل وليس من خلال التنظيم، فالتنظيم والتعليم والوعى والفعل ليست عناصر منفصلة متوالية فى عملية ثورية وإنما هى جوانب مختلفة فى العملية نفسها، والتنظيم والوعى عندها هما نتيجة للنضال. (فى هذا الصدد يمكن تطبيق مقولاتها النقدية على لينين وكاوتسكى، وكان ذلك واضحا جدا فى مقالها "المشكلات التنظيمية للديمقراطية الاجتماعية الروسية" الذى نشر فى عام ١٩٠٤)، فالانتهازية لا تُحارَب من خلال حزب مركزى يعامل العامل كما يعامل مشرف المصنع - وكأن كليهما ترس فى آلة- وإنما من خلال أفعال وكفاح العمال أنفسهم.

ينبغى- رغم ذلك- الإشارة إلى أن تأكيد لوكسمبورج آليات تصرف البروليتاريا بها ما بها من تناقضات، فهى نفسها- على عكس لينين- لم تتعامل مع مسألة قوة الدولة وإطاحتها بوضوح أكثر مما فعل كاوتسكى. يقول پانيكويك ***Pannekoek*** إن "صراع البروليتاريا ليس مجرد صراع ضد البرجوازية على

سلطة الدولة وإنما هو صراع ضد سلطة الدولة" (١٩١٠) مقتبس من (***Fetscher 1965, vol.III, p.334***). ولكن هذه الملاحظة ظلت منعزلة نسبيا، خارج روسيا. لم تقل لوكسمبورج إن الإضراب الجماهيرى ينبغى أن يحل محل الاستراتيجية البرلمانية للحزب الاجتماعى الديمقراطى؛ فهى لم تكن نقابية ثورية ولا شجعت أن يكون مثل هذا الإضراب؛ عنيفا بالضرورة؛ وفوق كل شىء فإن الإضراب الجماهيرى لا يمكن أن يتم حسب الرغبة ولا أن يمنعه قانون ما عندما "ينضج" (لاحظ اللغة الاصطلاحية لكاوتسكى). وعلى عكس فكر الشيوعيين بالمجلس، من أمثال پانيكويك، لم تُشر روزا لوكسمبورج أبدا إلى الصلة بين الأشكال التنظيمية الجديدة و"عفوية" الجماهير.

## روسيا

فتحت الثورة المباغتة فى روسيا بمجتمعها الذى لم يكن قد تحول بعد إلى التصنيع، فتحت المجال أمام نوع محدد من الماركسية. فى مراحلها الأولى التى تدين لكاوتسكى بالكثير، كان دعاة الغربنة هم الذين يتبنونها، ويصرون على أن روسيا لن تستطيع أن تتجنب خط التطور التاريخى نفسه الذى وصفه ماركس فى أوروبا الصناعية: الإقطاع ثم الرأسمالية وطريق فلاحى مباشر إلى المجتمع الجديد الذى ينادى به الجماهيريون. (وبدا أنهم يتجاهلون أن ماركس نفسه كان أكثر مرونة فى هذه القضية). التقط چيورچى پليخانوف ***Gyorgy Plekhanov*** الأفكار الماركسية ولكن لأغراض سياسية أكثر وضوحا: تطوير حزب ثورى من العمال الصناعيين. ولعب الدور الترويجى نفسه الذى لعبه كاوتسكى فى ألمانيا، وكان يعتبر "أبو" الماركسية الروسية فتعلم النظرية الماركسية واعتنق المادية الفلسفية، كما أنه شبه ماركس بداروين وشبه قوانين ماركس عن التطور التاريخى بقوانين داروين عن الطبيعة. كان يرى أن كانطية التعديليين ما هى إلا اجتياح من العقلية البرجوازية لاشتراكية البروليتاريا. ورغم أنه ناقش القضايا الفلسفية وحتى

أفكار هيجل، فإن وجهات نظره كانت متأثرة بالبناء المادى للديالكتيك عند إنجلز. أما فيما يخص روسيا فكان التطور الاقتصادى متقدما للغاية بالنسبة للمزارع الجماعية لتكون الأساس لنظام اشتراكى مستقبلى- كما كان الشعبيون يظنون (بليخانوف ولينين متفقان هنا). الثورة القادمة ستكون "ثورة برجوازية"، رغم حاجتها إلى مشاركة البروليتاريا الصناعية، بسبب ضعف وجبن الطبقة المتوسطة فى روسيا، بعد ذلك ستأتى مرحلة من الرأسمالية تتبعها ثورة اشتراكية ستكون من صنع الطبقة العاملة وحدها. ولكى تصل الطبقة العاملة إلى الوعى الثورى فإنها تحتاج إلى توجيه فكرى وقيادة من قِبَل حزب ثورى. وهكذا فإن رأى بليخانوف عن دور الحزب لم يكن فى هذه المرحلة مختلفا عن رأى كل من كاوتسكى ولينين؛ وعليه فقد وجد نفسه فى معسكر البولشفيك عندما انشقت الديمقراطية الاجتماعية الروسية فى ١٩٠٣. فى تلك المرحلة، لم تكن الدعوة إلى حزب من الثوار المحترفين دعوة من قِبَل النخبة المتآمرة، وهناك من الأسباب المعقولة ما يجعلنا نقول إن لينين فى ١٩٠٢ كان يرى فى الحزب الديمقراطى الاجتماعى نموذجا يُحتذى. أما جدليات التكتم والسرية والمؤامرة فى كتاب "ما العمل" ***What Is To Be Done?*** فهى واضحة (بسبب القمع القيصرى)، فى حين أن تبرير دور الحزب الاحترافى أمر ضرورى ومأخوذ أساسا من كاوتسكى وليس من التراث الروسى التآمرى أو البلانكية، (وهى أسلوب ثورى وضعه لوى أوجست بلانكى ***Louis Auguste Blanqui*** يقول إن الثورة تقوم بها مجموعة صغيرة نسبيا من المتآمرين السريين).

إلا أن بليخانوف سرعان ما اتهم لينين بالمركزية الزائدة وانتقل إلى معسكر المنشفيك. كان يخشى أن يكون الحزب واقعا تحت خطر فصل نفسه عن الطبقة العاملة وأنه قد أصبح بلانكيا. فى الوقت ذاته اتسعت شقة الخلاف بين "أبى الماركسية الروسية" وتلامذته السابقين، وبين تروتسكى ولينين عن دور الفلاحين

فى روسيا، وبينه وبين كاوتسكى أيضا الذى كان يحمل آراء أكثر إيجابية عن القدرة الثورية لروسيا الزراعية. فى ١٩٠٢ تنبأ كاوتسكى بأن مركز الثورة سوف ينتقل شرقا إلى روسيا، وهو التصور الذى سرعان ما طوره پارڤوس وتروتسكى. وكان پارڤوس- وهو يهودى روسى وجد مستقره السياسى فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى- قد اكتشف أن الثورة الديمقراطية فى روسيا لابد من أن تقودها الپروليتاريا وبالتالى تأتى بالديمقراطيين الاجتماعيين الروس إلى السلطة، الذين بدورهم سيجدون أنفسهم مضطرين إلى دفع العملية الثورية أكثر وأكثر نحو الاشتراكية. وبعد ١٩٠٥ ذهب تروتسكى بهذه الجدلية إلى مرحلة أبعد: إن غياب طبقة متوسطة قوية ومستقلة فى روسيا- وهو الأمر الذى يعود فى جزء منه إلى التخلف الاقتصادى، وإلى حقيقة أن رأس المال الخارجى يهيمن على الصناعة الجديدة- كان يعنى أن الثورة الديمقراطية لن تتوقف عند مرحلة "البرجوازية"، وأن الپروليتاريا- التى ساندتها الطبقة الفلاحية فى الثورة الأولى- سوف تجد نفسها معزولة داخل روسيا فى الثورة "الاشتراكية" الثانية؛ ولكن هذه الثورة الثانية سوف تضرب رأس المال العالمى فى أضعف نقاطه، وبالتالى تنطلق ثورة اشتراكية فى عمق الدول الرأسمالية ذاتها- وخاصة ألمانيا. (حتى أبريل عام ١٩١٧ لم يكن لينين مع هذا الرأى)، وبالتالى فإن فرصة القيام بعمل ثورى فى روسيا كانت سببا فى مراجعة المواقف بالنسبة لطبقة الفلاحين مع الاهتمام بالوسائل والتكتيك وهو الأمر الذى كان غائبا تماما فى الغرب، وهنا أدركوا ضرورة "تحطيم" الدولة. إلا أن تروتسكى ولينين- رغم قلة حلفائهما بشأن المركزية الديمقراطية فى اليسار الراديكالى فى فرنسا وألمانيا- كان لهما رؤية واحدة مع الاشتراكيين الفرنسيين چين چوريه***Jean Jaurès*** وجوستاف هيرڤى ***Gustav Hervé*** ومع پارڤوس ولوكسمبورج وپانيكويك وحتى مع كاوتسكى قبل ١٩١١، فى اعتقادهم أن هناك علاقة حتمية بين الإمپريالية والحرب والثورة.

فى البداية كان الجدال عن "الإمبريالية" داخل الحركة الاشتراكية يدور حول التوسع الإمبريالى وكيفية تعامل القوى الاستعمارية مع شعوب الدول المستعمرة بدلا من إعادة بناء الرأسمالية. وكان البعض فى الدولية الثانية يعتقد أن من واجب المجتمعات المتقدمة "تمدين" العالم غير الأوروبى. كان هذا الموقف سائدا فى المملكة المتحدة واعتنقه الاشتراكى الألمانى ڤان كول ***Van Kol*** مثلا، كما اعتنقه إدوارد برنشتاين. كان هناك أيضا اشتراكيون من أمثال ولهلم ليبنخت ***Wilhelm Liebnecht*** ممن يدركون أن الحكم الاستعمارى ليس متحضرا ولا متمدينا بالمرة. كان كاوتسكى يرى أن التوسع الاستعمارى ينطوى على كثير من السلب والنهب واستغلال أبناء البلاد الأصليين؛ وبسرعة نسبية ذهبت كتابات كاوتسكى عن الاستعمار إلى ما هو أبعد من هذا النقد الأخلاقى، ففى ١٨٨٤ حاول أن يفسر التوسع الاستعمارى للقوى الأوروبية على أساس قوانين التطور الرأسمالى، وكان من رأيه- وهو رأى أوجست بيبل ***August Bebel*** والكثير من الاشتراكيين الأوربيين كذلك - أن إنتاج السلع ينتج فائضا ليس عليه طلب محلى كبير، وأن الأسواق الخارجية داخل أوروبا لم تعد قادرة على امتصاص هذا الفائض بسبب التعريفات التى فرضت فى فترة الكساد العظيم (ولذا فإن الاستعمار كان مرتبطا بالسياسة الحمائية ونهاية التجارة الحرة)؛ وبالتالى أصبحت المستعمرات ضرورية لبقاء الرأسمالية. ولما كانت هناك حدود لقدرة المستعمرات على امتصاص هذه السلع؛ (هكذا كان كاوتسكى يظن حتى فى ١٨٨٤) فإن حركات الاستقلال فى المستعمرات كانت تهدد النظام كله بالانهيار.

هذا الفكر عن قلة الاستهلاك سرعان ما أقره كثيرون، فكاوتسكى نفسه غيَّر موقفه مرارا، فيما بين ١٨٩٨ و ١٩٠٢، إذ عندما بدأ يستخدم مصطلح الإمبريالية لوصف ابتعاد بريطانيا عن التجارة الحرة وتورطها فى حرب البوير ***Boer War***، قال مثلما قال توراتى ***Turati*** الإيطالى ومثلما قال چوزيف شومبيتر ***Joseph Schumpeter*** فيما بعد، إن النخبة الرجعية هى التى كانت تزكى نيران السياسة الإمبريالية وكذلك رأس المال التمويلى. ولحماية المعدلات

العالية من الاستثمارات فى الدول المحتلة التى كانت تهبط فى أوروبا، كان رأس المال التمويلى المدعوم بالمصالح العسكرية والبيروقراطية يتطلب قيام الدولة بضم الأراضى عبر البحار أى استعمارها. هذه العودة إلى الدولة، وكانت خصيصة من خصائص السياسة الداخلية أيضا، حدثت حتى فى بريطانيا حيث كان رد الفعل ضعيفا، وكان ذلك مفْصلا تاريخيا عندما تخلت البرجوازية عن ليبراليتها السابقة. وهكذا فى مطلع القرن، ربط كاوتسكى ما بين السياسة الداخلية الرجعية والسياسة الحمائية والتوسع الإمبريالى ، ثم تحرى هذه الصلات على نحو أكثر عمقا فى كتابه الصادر عام ١٩٠٧ *"الاشتراكية والاستعمار"* ***Socialism and Colonialism*** الذى تناول فيه عمليات تركيز رأس المال والاحتكار وزيادة الإنتاج والكساد والتوسع الاستعمارى، كما دخلت كذلك مسألة سباق التسلح فى المعادلة.

كان الكثير من هذه الافتراضات شائعا فى الحركة الاشتراكية الأوروبية فى وكذا الاعتقاد العام بأن الرأسمالية سوف تعجز عن إنتاج نفسها بنفسها إلى ما لا نهاية كما جاء فى كتاب روزا لوكسمبورج "تراكم رأس المال" ***Accumulation of Capital*** وكتاب لينين *"الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية"* ***(Luxemburg Imperialism: the Highest Stage of Capitalism 1951 [1910]; Lenin 1950 [1917])***، زاد على ذلك أن ربط الإمبريالية بالحرب أصبح أمرًا محوريا فى الخطاب الاشتراكى، ففى كتابه الطريق إلى القوة ***Road to Power*** – وفى الكثير من كتاباته الأخرى، قال كاوتسكى إن عصر الثورة والحرب قد اقترب وإن ذلك كان له علاقة بدخول التنافس الاقتصادى فى الإطار الاستعمارى. وكان الديمقراطيان الاشتراكيان الألمانيان كونراد هاينش ***Konrad Haenisch*** وبول لينش ***Paul Lensch*** يعتقدان أن الحرب ضاربة بجذورها لا محالة فى نمط الإنتاج الرأسمالى بما لا يدع مجالا للفتوى بعدم التسلح، وهى لن تنتهى إلا بسقوط الرأسمالية، وكان ذلك هو سبب اعتقاد لينين أن الإمبريالية هى أعلى مراحل الرأسمالية. من الأهمية بمكان الإشارة هنا إلى أن لينين لم يكن يعتبر الإمبريالية استعمار، بل ظاهرة مرتبطة بسيطرة رأس المال

المالى والاستثمار عبر البحار وليس مجرد الاستيلاء على أراضٍ فحسب. بهذا المعنى يمكننا اعتبار روسيا أيضا مُستَعمرة: دولة مرتبطة باقتصادات متقدمة باعتمادها على رأس المال الأجنبى. هذا الانتباه إلى رأس المال المالى كجوهر للإمبريالية (وليس الاستعمار الرسمى) كان مستوحى- ولو جزئيا- من الماركسى النمساوى هيلفردنج **_Hilferding_**.

صدر كتاب ردولف هيلفردنج **_Rodolf Hilferding_** *"رأس المال المالى"* **_Finanzkapital_** فى ١٩١٠، وكان محاولة لتحليل تطور الرأسمالية منذ وفاة ماركس، وبيان أن الرأسمالية قد مرت بتغيُّر نوعى فى طبيعتها، فالحاجة إلى تعبئة رأس المال على نطاق أوسع فأوسع، كنتيجة لتركيز رأس المال والتحديث التكنولوچى، هذه الحاجة كانت تتطلب وجود شركات مساهمة وبنوك، وعندما زاد نفوذ البنوك حاولت الحد من المنافسة بين عملائها الصناعيين بخلق الاحتكارات الصناعية، وهكذا أصبحت الصناعة أكثر اعتمادا على البنوك. كان هناك تكتل بين رأس المال الصناعى ورأس المال المالى، ولم يكن هيلڤردنج يعتقد بوجود حد مطلق لإمكانية تكتل الصناعة الذى قد ينتهى نظريا بتكتل عالمى أى إلى اقتصاد مخطط لجميع الأغراض. حتى ذلك الوقت كانت الأزمات تبدو حتمية فى ظل الرأسمالية وكان من شأنها أن تؤثر على الاقتصاد العالمى. فى ظل هذه الظروف بقيت المخاوف بشأن سيطرة رأس المال المالى قائمة بل تأكدت. هذه السيطرة كانت تتضمن تغيرا فى العلاقة بين الدولة والسوق، فرأس المال المالى يحتاج إلى دولة قوية لتسهل تصدير الأموال من خلال كل من الإمبريالية عبر البحار والحماية داخل الدولة ذاتها، حتى يمكن الإبقاء على نسبة الربح؛ كما أنها أفرزت مجتمعا أكثر استقطابا بخلق صراعات بين الطبقة العليا والشريحة الدنيا من الطبقة المتوسطة، رغم أنها شجعت أيضا على زيادة عدد المدراء والفنيين فى الشركات.

استنتج لينين من أفكار هيلڤردنج أن الثورة فى روسيا كان لها دور فى الانهيار العالمى للرأسمالية؛ إلا أن كاوتسكى كان له استنتاجات مختلفة تماما. ففكرة التكتل العالمية قللت من مخاطر الصراع بين الدول الرأسمالية،

فالإمبريالية سوف تستمر وعلى الحركة الاشتراكية العالمية أن تقضى عليها، ولكن ذلك لا يعنى الحرب بالضرورة، وجاءت حلول الوسط الفرنسية الألمانية فى المغرب، وحل أزمة البلقان الثانية فى مؤتمر لندن، وغير ذلك من الحلول الدبلوماسية الأخرى فيما بين ١٩١٠ - ١٩١٢، كل ذلك جاء ليؤكد وجود مناخ جديد فى العلاقات الدولية كان كاوتسكى منذ ١٩١١ تحديدا يعزوه إلى "الإمبريالية المتطرفة". (لم يكن هو الوحيد الذى لاحظ هذا التحول: هيرمان مولكنبوهر ***Hermann Molkenbuhr*** العضو البارز فى الحزب الاجتماعى الديمقراطى وپارڤوس ***Parvus*** وتوراتى ***Turati*** فى إيطاليا والنمساوى كارل رينر ***Karl Renner*** وحتى أوجست ببيل ***August Bebel*** فى آخر عمره كلهم كانوا يعتقدون أن القوى الرأسمالية أصبحت أقل ميلا للحرب والقتال). كانت نظرية الإمبريالية المتطرفة تقر أن الشركات الرأسمالية من مختلف الدول أصبحت تتعاون على استغلال المستعمرات كما فى حالة الشركات الفرنسية والألمانية فى المغرب، وأن الرأسماليين أصبحوا يدركون أن الحرب ذاتها هى أكبر خطر يتهدد مصالحهم. كما أصبحوا يدركون أن شرط النمو الاقتصادى لم يعد "إبعاد الخيار العسكرى بل محوه تماما". هكذا كان على الرأسماليين أن يجدوا حلا سلميا للصراعات الدولية من خلال اتفاقيات دبلوماسية وتكتلات اقتصادية. وفى تناقض كامل مع موقفه الواضح فى كتابه "الطريق إلى القوة" بدأ كاوتسكى يرى أن الحرب يمكن تجنبها من خلال التعاون بين تلك القطاعات البرجوازية ذات الاهتمام بالتجارة الحرة والسلام الدولى (وهو موقف مخالف لمواقف كل من لوكسمبورج ولينين، ومخالف حتى لموقف هيلفردنج).

كان ما ينبغى فعله فى حالة الحرب أو حفاظا على السلام- يمثل إحدى المشكلات الكبرى التى واجهت وحدة الدولية الثانية ***Second International***. فالبعض مثل چول جيسد ***Jules Guesde*** كان يعتقد أن الحرب حتمية فى ظل الرأسمالية. وأعلنت قيادة الحزب أنها ستفعل كل ما بوسعها لمنع الحرب بينما رفضت أن تلزم نفسها (كالعادة) بأية استراتيچية، كما كان من رأيها أن الإضراب العام قد يكون له عواقب وخيمة. البعض مثل چين چوريه ***Jean Jaurés***

وجوستاف هيرفى *Gustav Harvé* وروزا لوكسمبورج *Rosa Luxemburg* أيدوا اللجوء إلى الإضراب العام فى حال نشوب الحرب. أما كارل ليبكنشت *Karl Liebknecht* فكان مهتما بكل من هذا الموقف وبتأييد الدبلوماسية العالمية من أجل السلام ونزع السلاح كاشفا عن تخبط نظرى كبير. كاوتسكى كان يعتقد أن بالإمكان منع الحرب من خلال التحالف مع عناصر برجوازية مسالمة، صاحبة تجارة حرة، ومن خلال نزع السلاح عالميا، ولكن لينين *Lenin* وكذا أنتون بانيكويك *Anton Pannekoek* وبول فرولش *Paul Fröhlich* وكارل راديك *Karl Radek* فكان من رأيهم أن الإضراب العام لا يمكن اعتباره مجرد وسيلة لمنع الحرب- التى لا يمكن فى أية حال تجنبها، بل إن من شأنه أن يحول الحرب إلى ثورة.

أدت الحرب العالمية الأولى إلى اندلاع الثورات فى روسيا والنمسا وألمانيا وهنغاريا- رغم أن روسيا كانت الدولة الوحيدة التى انتصرت فيها الثورة الاشتراكية. كما أدت إلى انشقاق فى صفوف الاشتراكية العالمية بين الاجتماعيين الديمقراطيين والشيوعيين. ومع النجاح الثورى فى روسيا والفشل فى كل مكان آخر فإن التاريخ- كما قال تروتسكى- قد أدان "الراديكالية السلبية" فى الماركسية الأرثوذكسية. كما كشف عن مركزية الدولة الأمة *nation state* والقومية *nationalism* حتى بالنسبة لهوية الطبقة العاملة، وكان ذلك يمثل مشكلة أخرى لمروجى أفكار ماركس.

كان الماركسيون البولنديون (الذين كانوا بلا دولة قبل الحرب العالمية الأولى) والماركسيون النمساويون (الذين كانوا يعيشون فى إمبراطورية متعددة الجنسيات) وكذا الروس (وكانوا أيضا يعيشون فى دولة متعددة الجنسيات) هم أكثر من فكر بجدية فى المسألة القومية. كانت مسألة إعادة تكوين دولة أمة بولندية خطوة ضرورية ومطلوبة على الطريق إلى الاشتراكية فى رأى الديمقراطيين الاشتراكيين البولنديين. أما بالنسبة لروزا لوكسمبورج التى وجدت فى الديمقراطية الاجتماعية الألمانية مستقرا لها، فقد كانت القومية، مثلها مثل النسوية، تغييبا

لحقائق القهر الرأسمالى العالمى. ليس بالإمكان الفصل فى الحقيقة بين الرأسمالية البولندية والرأسمالية الروسية فقد كانت هذه الرأسمالية هى السبب الجذرى للقهر. وبالتالى فقد كان مطلب استعادة بولندا مطلبا يوتوبيا، بل لعله كان مطلبا رجعيا إذ كان ضد وحدة البروليتاريا فى الإمبراطوريات الروسية والألمانية والنمساوية، غير أن لينين توصل إلى استنتاجات مختلفة تماما فى روسيا. وسواء كان ذلك مسألة مبدأ أو بدافع من الانتهازية فقد أيد قضية تقرير المصير الوطنى مدركا أنها كانت قوة يمكن إطلاقها فى وجه الأوتوقراطية القيصرية. كما شجع كاوتسكى وغيره حركات الاستقلال فى المستعمرات. وفى النمسا وهنغاريا ظهرت تحليلات مختلفة عن العلاقة بين الطبقة والثقافة والشعب. فقد بدأ كتاب أوتو باور ***Otto Bauer*** "*مسألة القوميات والديمقراطية الاشتراكية*" ***The Nationalities Question and Social Democracy*** فى ١٩٠٧ بدأ بنقد النظريات الروحية والعنصرية عن الأمة باعتبارها نظريات ميتافيزيقية منافية للتاريخ. كان يرى أن "الطابع القومى" هو أهم ما يحدد القومية والوطنية ولكنه يتغير مع الزمن حيث إنه هو نفسه نتاج للعوامل الطبيعية والثقافية، وأن الفروق القومية لن تختفى مع الاشتراكية ولكنها على العكس سوف تنمو بما أن الثقافة قد أصبحت فى متناول الجماهير، كما أن الفروق القومية المتزايدة لا تعنى أن الضغائن أو الكراهية سوف تتعاظم، حيث كان من رأى باور أن الظلم الشعبى سببه الظلم الطبقى وهو ما ستقضى عليه الاشتراكية. وبالتالى فإن الاشتراكية كانت مع تقرير المصير القومى ولكنها لا تذكى الخصومات القومية فى ظل الظروف الرأسمالية. ولذا فإن الجماعات القومية المختلفة فى الإمبراطورية النمساوية لا ينبغى أن تتحارب من أجل الانفصال، بل إن أفضل الحلول فى المجتمع الحالى هو الحكم الذاتى الوطنى داخل دولة متعددة القوميات.

# خاتمة

فى أغسطس ١٩١٤ كان يبدو واضحا أن معظم الأحزاب الاشتراكية تعتنق نظرية الدفاع عن النفس على المستوى القومى كان ذلك أمرًا مهما بالنسبة إلى لوكسمبورج ولينين اللذيْن أوضحا أنه لا وطن للبروليتاريا فى زمن الإمبريالية والحرب الرأسمالية، فالعدو- الرأسمالية- قابع بداخلها. غير أن الأحزاب الديمقراطية الاجتماعية الصربية والروسية وحدها هى التى عارضت الحرب منذ البداية، وفى هذا الصدد فشلت الدولية الثانية فى مهمتها فى توحيد النضال العالمى من أجل الاشتراكية. كانت الثورة الروسية، بالإضافة إلى فشل الثورة الاشتراكية فى أوروبا الغربية والوسطى، تشهد صعود الدولية الثالثة وهى تطغى على الثانية؛ بينما كانت الماركسية- بقيادة حزب البولشفيك وخاصة تحت حكم ستالين- تعانى انغلاقا نظريا وجمودا لم تشهده قبل ١٩١٤، ثم إن رفض الجيل كله للعلمية ***scienticism*** والوضعية ***positivism*** فى بداية القرن مصحوبا بإعادة اكتشاف كل من لوكاتش ***Lukacs*** وكورش ***Korsch*** لأفكار هيجل فى الماركسية، وكذلك اكتشاف كتاب ماركس "*مخطوطات* باريس" ***Paris Manuscripts*** ، كل ذلك جعل الماركسية الأرثوذوكسية جزءا من الماضى الفكرى الذى عفى عليه الزمن.

# ١١- الثورة الروسية: أيديولوچيا فى السلطة

نيل هاردينج[*] *Neil Harding*

كانت الثورة البولشفية فى أكتوبر من عام ١٩١٧ علامة على بداية الصراع العالمى بين الشيوعية والرأسمالية الذى كان ليسود سياسات القرن العشرين ويعيد رسم خريطة الأيديولوچيات الحديثة، وكان الشقاق حادا بين الديمقراطية الاجتماعية "الغربية" التدرجية وبين الشيوعية "الشرقية" الثورية، وعلى الهامش ظهر الكثير من الجماعات المنشقة التى كانت هوياتها تتمحور حول تفسيراتها المتصارعة، للتجربة السوفيتية، وعليه كانت الاشتراكية منقسمة على نفسها، متصدعة، تنظيميا وأيديولوچيا، وباختصار كانت فى حالة حرب مع نفسها.

كما أصبحت الثورة والتجربة السوفيتية أيضا تمثل "الآخر" بالنسبة للكثير من أيديولوچيات اليمين وأحدوثة مفكريه؛ إذ نسبوا سقوط الدول الاشتراكية فى دائرة السلطوية أو الاستبداد إلى تظاهرها بالقضاء على اقتصاد السوق الحرة (***Hayek 1976***)، واحتقارها للقيود الحضارية لسيادة القانون (***Freidrich 1954; Schapiro 1972***)، أو محاولاتها المندفعة لكى تجد مناطق ضعف فى الفكر الغربى (***Talmon 1961; Popper 1980; Walicki 1995***).

ومن الواضح بالنسبة لكل من اليسار واليمين أن مصير الماركسية الثورية قد تضافر وامتزج مع مصير الثورة الروسية. هذا الفصل من الكتاب يتناول كيف أعاد البولشفيك تعريف الماركسية الثورية فى القرن العشرين، كما يبحث جانبا من الجدال الذى أحاط باستيلاء البولشفيك على السلطة فى أكتوبر ١٩١٧ والنظريات التى قامت لتبرر عملية بناء الدولة التى قامت حينئذ، فهى قصة أيديولوچيا استطاعت أن تصل إلى السلطة وأن تشرع تكوين دولة، وأخيرا أن تنفجر داخليا كنظام فكرى تفسيرى أو تبريرى.

---

(*) أستاذ نظم الحكم بجامعة ويلز، وأستاذ العلوم السياسية بجامعة ميتشجن.

**هل يمكن تبرير قيام ثورة اشتراكية في روسيا وفقا للأبعاد الماركسية؟**

قامت فى روسيا ثورتان فى ١٩١٧ ؛ كانت الأولى فى فبراير، وكانت تلقائية الى حد بعيد ودعمتها كل القطاعات الشعبية، وعانى الشعب من إدارة الحرب مع ألمانيا وعواقبها الوخيمة ، وأصبحت الأمور فى روسيا غير محتملة وانتهى حكم أسرة "رومانوف" نهاية مفاجئة بفعل ثورة شعبية غير دموية قادها عمال "بتروجراد" ***Petrograd*** وعندما انضمت القوات التى تم استدعاؤها لقمع المظاهرات الحاشدة فى الشوارع إلى المتظاهرين، تنازل القيصر عن العرش. أمسكت مجموعة من الساسة من الطبقة الأرستقراطية والمتوسطة بزمام السلطة فى الدولة وكان هؤلاء من البارزين فى الدوما ***Duma*** (الذى كان القيصر قد اضطر إلى تأسيسه بعد ثورة ١٩٠٥). كان الدوما مجرد هيئة استشارية لا سلطان لها على الميزانية أو الوزارة، وبعد أن أصبح حكومة مؤقتة راح ينظم المجهود الحربى وإطعام العوام ويحاول إشباع المطالب الملحة المتزايدة لعمال المدن وسد جوع الفلاحين، إلى جانب إدخال الديمقراطية والحريات المدنية إلى روسيا للمرة الأولى، وبات من الواضح أن القيام بكل هذه المهام فى وقت واحد كان أمرا أشبه بالمستحيل.

كان موقف الحكومة المؤقتة منذ البداية مرهونا بوجود مركز آخر للقوة والسلطة– هو "السوفيتات" (الترجمة الروسية لكلمة "المجالس") وقد ظهرت السوفيتات العمالية مع ثورة ١٩٠٥ أساسا لكى تنسق بين الإضرابات الاقتصادية والسياسية التى كانت على وشك إطاحة القيصر، ثم أعيد إحياؤها فى فبراير ١٩١٧ كوسائل أساسية لتنظيم العمال وقدرتهم على التعبير ***(Anweiler 1974, pp. 97-143)***. وسرعان ما تكونت مجالس (أو سوفيتات) الجنود والبحارة وأدمجت أعمالها مع سوفيتات العمال؛ وعلى رأس هذه الشبكة الفوضوية من المؤسسات والهيئات المتنافسة كان هناك سوفيت بتروجراد ***Petrograd***، وكان معظم الزعماء الأساسيين للأحزاب الاشتراكية الرئيسية ضمن لجنته التنفيذية كما كانت لهم شرعية أكبر، فى نظر الملايين، من شرعية وسلطة الأعضاء غير المنتخبين فى الحكومة المؤقتة.

ومما لا يمكن إنكاره أن زعماء سوفيت بتروجراد كان باستطاعتهم أن يقتنصوا السلطة لو أنهم أرادوا، فى اليوم الذى فرضوا فيه وجودهم (وهو اليوم نفسه الذى فرضت فيه الحكومة المؤقتة وجودها أيضا). وفى العام نفسه وتحديدا فى يوليو، تعالت الصيحات من العوام المنشقين ومن الجنود لكى تأخذ قيادات المجالس بزمام السلطة التى أتيحت لها. كانت تلك الصيحات تتعالى بإصرار وكانوا هم يرفضون بإصرار؛ إذ كانوا يرون أن روسيا ليست قادرة بعد على خوض ثورة اشتراكية. كان شعار "كل السلطة للسوفيتات" وفقا لبيان المنشفيك فى يوليو ١٩١٧، شعارا خطرا يهدد بانقسام القوى الثورية؛ إذ لن يكون هناك سلام منفصل ولا كبت للمشاعر المعادية للرأسمالية: "إن أهم أهدافنا هو أن نساعد الدولة فى حربها ضد الفوضى الاقتصادية" (*Ascher 1976, pp. 98-9*)، وقد دعم كل من المنشفيك *Mensheviks* (يعتبرون بوجه عام ماركسيين أرثوذوكسيين) والثوريين الاشتراكيين *Socialist Revolutionaries* أو *SR* و(هو حزب فلاحى بالأساس) دعما الحرب وناديا بالنظام وأصبحا أكثر اتفاقا مع سياسات الحكومة المؤقتة التى لم يكن لها شعبية كبيرة.

كان المنشفيك يرون أن روسيا التى أطاحت ثلاثة قرون من أوتوقراطية أسرة آل رومانوف باتت على أعتاب ثورة ديمقراطية برجوازية. وقد بدأت الانتخابات من أجل مجلس تأسيسى *Constituent Assembley* لوضع دستور كما بدأت الحقوق المدنية وسيادة القانون فى الظهور وانغمست البلاد فى حرب دفاعية منهكة ضد ألمانيا. لم تكن الأمة لتسامح المغامرين بوحدتها فى هذا الموقف العصيب وهم يدعون إلى حرب أهلية من أجل الاشتراكية، وكان كل أولئك من وجهة نظر المنشفيك مغامرين لا محالة، لأنهم استخفوا بالشروط التى حددها ماركس لمعرفة ما إذا كانت الظروف ملائمة لقيام ثورة اشتراكية.

كانت هناك "ظروف موضوعية" خاصة بتطور قوى الإنتاج، وبما أن الاشتراكية تفترض نهاية للندرة المادية فلابد من وجود أساس لنظام صناعى عريض ومتقدم لتقوم عليه، كان ذلك بالتالى يعنى تنقيح ما أسماه ماركس "قوى

الإنتاج" ألا وهى الآلات والتكنولوجيا والمبانى والمنشآت التى تحويها وشبكات الاتصالات التى تحتاج إليها لتبادل المواد الخام والسلع والعمالة. وطبقا لرؤية ماركس للتاريخ فإن تطوير وتنمية قوى الإنتاج عملية تقدمية، وما دامت الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية تسمح بهذا التطور فليس ثمة مجال للثورة. "لا يفنى نظام اجتماعى أبدا قبل أن تتطور قوى الإنتاج فيه فيستبدل بنظام غيره أحدث منه، ولا تظهر أية علاقات إنتاج أحدث أو أعلى أو أفضل قبل أن تنضج الظروف المادية التى تساعد على وجودها فى رحم المجتمع القديم نفسه" ***(Marx and Engels 1962, vol. I, p.363)***. وكان من الواضح أن روسيا لم تكن قد وصلت بعد إلى النقطة التى تكون الرأسمالية فيها قد استنفدت قدراتها التقدمية.

على نفس القدر من الأهمية، حدد ماركس نضج "ظروف ذاتية" معينة لها علاقة بوعى وتنظيم الطبقة التى ستقوم بالثورة الاشتراكية، ألا وهى البروليتاريا، والتعريف المبسط لهذه الطبقة هو أنهم لا يملكون وسائل الإنتاج- كلهم من غير ملاك العمل أو الأرض ومجبرون على أن يبيعوا قوة عملهم. تلك التركيبة جعلت منهم طبقة "فى حد ذاتها" ولكن ليس "من أجل ذاتها". حيث إن أية طبقة لكى تظهر كفاعل تاريخى لا بد أن من تكون قادرة على التعبير عن مصالحها ***العامة*** (وهذه تختلف عن المصالح المحلية أو التجارية أو المصالح القائمة على النوع). وبالتالى فلابد من تنظيمها كحزب سياسى محدد لأن "كل صراع طبقى هو صراع سياسى" ***(Marx and Engels 1962, vol. I, p.42)***. ولابد من أن تكون هناك تجربة ديمقراطية طويلة المدى لتحضير البروليتاريا للإمساك بزمام السلطة، وكان من رأى المنشفيك أن التمسك بهذه القيود هو ما يميز الماركسيين فى روسيا؛ ولم يكن الفراغ السياسى فى هذا الموقف ليدفع الماركسى إلى محاولة اقتناص السلطة، بل إنها كانت تلزم الماركسيين بقيود المجلس وبمبدأ إنكار الذات إلى أن يحين الوقت الذى تصبح فيه الظروف مواتية، بناء على التحشيد العام، ليتم التقدم الواعى نحو الاشتراكية. كان المنشفيك يعتقدون أن البديل عن ذلك هو أن يتحول الأمر إلى عنف سلطوى يمارس ضد الشعب الروسى برمته.

كانت حركة المجلس (السوفيت) نتاجا للراديكالية غير العادية في المواقف الاجتماعية والسياسية التي وقعت في روسيا عام ١٩١٧؛ كانت نتاجا لها وعنصرا فعالا فيها في آن واحد. وتزامن سقوط أسرة آل رومانوف بالمصادفة مع انهيار القوة الاجتماعية للنبلاء والصفوة، كما أن قوتهم الاقتصادية أيضا تلاشت سريعا بسبب نزع أراضيهم الزراعية. أما في المدن فلم يستطع العمال أن يتقبلوا سلطة رؤسائهم. كانت هناك حرب متصاعدة من العامة على التميز بحيث صار لفظ *burzhooi* (وهو النطق الروسي لكلمة برجوازي) سبابا لكل موظف أو ضابط أو صاحب أرض أو قس أو تاجر أو يهودي أو طالب أو مهني أو أي شخص حسن الثياب أو يبدو عليه مظهر الثراء أو حسن الهيئة أو يبدو أجنبيا (*Figes 1997, pp.522-3*). وساعد على هذا التصعيد الراديكالي حزب البولشفيك، وخاصة لينين.

ظل لينين شخصية محورية في الحركة الثورية الماركسية لأكثر من عشرين عاما قبل ١٩١٧، كناشط ومنظِّر للحركة. وكان له دور رئيسي في شق حزب العمال الديمقراطي الاشتراكي الروسي في ١٩٠٣ إلى فصيلين: المنشفيك *Mensheviks* (الأقلية) والبولشفيك *Bolshevik* (الأغلبية) وكان هو القائد الذي لا ينازع في البولشفيك الذين أصبحوا الحزب الشيوعي الروسي في سنة ١٩١٨.

عندما عاد لينين إلى روسيا في ذلك القطار الشهير في أبريل ١٩١٧، أعلن لرفاقه ولشعب روسيا عن برنامج بلغ من ثوريته حدا أذهل كل أقرانه حتى أقربهم إليه في الماضي. كان صوت لينين الآتي من القطار كأنه "صوت من الخارج" (*Sukhanov 1955, p.274*)، وكان البيان الذي ألقاه في أبريل يشجب الحرب باعتبارها "حربا إمبريالية للسلب والنهب" مرتبطة لا محالة بالرأسمالية. ويؤكد أن إنهاء الحرب يستلزم القضاء على الرأسمالية؛ وأن روسيا كانت تنتقل من المرحلة الأولى للثورة– وهي المرحلة التي أهديت فيها السلطة للطبقة البرجوازية إهداء– إلى المرحلة الثانية حيث ينبغي على البروليتاريا وصغار الفلاحين الاستيلاء على السلطة، وبالتالي لم يكن ثمة دعم للحكومة المؤقتة وأن "نواب

سوفيتات العمال هم الشكل الوحيد الممكن للحكومة الثورية"، بحيث ينبغى أن تنتقل كل السلطات إليهم، وأن يتم حل الجيش والشرطة والبيروقراطية ويحل محلها الشعب المسلح، وأن يتم انتخاب كل المسئولين وتُلغى جميع تفويضاتهم، وتأمم كل الأراضى ويؤسس بنك قومى واحد، وألا مجال للعودة إلى دولة برلمانية وإنما إلى شكل لدولة "على غرار كوميونة باريس"، وأخيرا يتعين قيام دولية اشتراكية ثورية بحق– كانت تلك أهداف ومهام الثورة ***(Lenin 1960-1970, vol. XXIV, pp.21- 26)***.

كانت طروحات لينين فى أبريل صيحة قوية ودعوة صريحة للعودة إلى الماركسية الثورية. كنظرية وممارسة للثورة، ضعفت شوكة الماركسية فى مطلع القرن العشرين. بينما سادت سياسات التحول السلمى التدريجى للرأسمالية فى الأحزاب الاشتراكية فى أوروبا من خلال الوسائل الديمقراطية. ودفع وجود أحزاب اجتماعية ديمقراطية إلى زيادة قوة الكيانات البيروقراطية المركزية وخفوت النشاط المحلى، كما أشار "مايكلز" و"ڤيبر". كما لم يعد عنصر البروليتاريا يحسب له حساب فى الحركة. تقول روزا لوكسمبورج آسفة "أصبح أعضاء الإدارة بالحزب الاشتراكى يميلون إلى لعب دور محافظ" ***(Luxemburg 1951, p.93)***، وبلغت تلك السياسات الإصلاحية ذروتها فى الرابع من أغسطس عام ١٩١٤ عندما صوتت الأحزاب الفرنسية والألمانية الاشتراكية المجتمعة فى البرلمان لصالح الحرب. وجاء الديمقراطيون الاشتراكيون من البرودة إلى أحضان المجتمع القومى (الرأسمالى) الدافئة. كان خطر الحرب يتطلب السلام الاجتماعى، ***a union sacrée*** أو ***Burgfrieden*** حيث الزعماء الديمقراطيون الاشتراكيون وزعماء العمال هم الأكثر نفوذا. ولم يكن لينين يرى دليلا على فشل السياسات الإصلاحية وتحطيم الالتزام الثورى أوضح من نشاطات من يُدعَوْن بالماركسيين مع الحكومات القومية ومنحهم الدعم للدول البرجوازية فى وقت ضعفها، وخلص فى ١٩١٤ الى أن كل أولئك الخونة لا يستحقون أن يسموا ماركسيين فقد جُندوا لدى الدولة الإمبريالية كجنود ورجال شرطة وبالتالى أصبحوا جزءا من معسكر العدو.

أمضى لينين السنوات من ١٩١٤ إلى ١٩١٧ يفكر ويضع النظريات حول ما كان يعتبره ردة من المفكرين والزعماء الذين كان يبجلهم فى السابق، وخاصة كارل كاوتسكى ***Karl Kautsky*** الأب الروحى الأول للاشتراكية الأوروبية. فقد كان تقصيرهم شديدا وكان مصدر أخطائهم كامنا فى نهج تفكيرهم. كان همه الأول بعد اندلاع الحرب هو أن يكتشف فى ماركس وهيجل وفيورباخ الجوهر الحقيقى للجدل الماركسى. ثم راح يدرس كيف أن الطبيعة المتغيرة للاقتصاد العالمى قد دفعت إلى الحرب وإلى نمو التوجهات التعديلية والمراجعة. وأخيرا عكف (١٩١٦ - ١٩١٧) على دراسة العلاقة بين تكوين الدولة الرأسمالية ومتطلبات الرأسمالية الاحتكارية. واستنتج من هذه الدراسات النظرية أن:

١- الحقائق الاقتصادية السائدة حقائق عالمية فالرأسمالية الاحتكارية هى الرأسمالية العالمية.

٢- الرأسمالية الاحتكارية تقمع القوى الإنتاجية أكثر مما تساعدها على التقدم، وبالتالى فهى تاريخيا رأسمالية رجعية أكثر منها تقدمية.

٣- كذلك فإنها أفرزت منافسة ضارية لكسب أرضية اقتصادية (الإمبريالية) مما أدى إلى زيادة استخدام القوة العسكرية والحروب العالمية.

٤- قدرتها على البقاء وإعادة إنتاج نفسها بنفسها كانت مرتبطة دون شك بوجود دولة ممتدة باطشة.

٥- لن يكون هناك سلام بدون إطاحة رأس المال المالى وبؤرته المؤسسية ألا وهى الدولة الإمبريالية.

٦- الشكل الإدارى المناسب الذى يصلح أن يحل محل الدولة هو ما قال به ماركس عندما تكلم عن كوميونة باريس *Paris Commune*.

٧- تقدير مدى النضج من أجل قيام الثورات الاشتراكية لابد أن يتم على أسس عالمية وليس على أسس قومية أو وطنية ضيقة.

٨- بربرية ومذابح الحرب الإمبريالية لن تتوقف إلا بفعل ثورة اشتراكية عالمية تنظمها وتنسقها منظمة شيوعية عالمية.

هذه الصياغة- وهى أساس التحليل الثورى عند لينين- لم تكن مجرد شعارات، فهى تلخيص لعملية معقدة من التحليل النظرى فى الفترة ما بين ١٩١٤ – ١٩١٧. كتاباته الكثيرة تحت عنوان *"أوراق فلسفية"* ***Philosophical Notebooks*** **(*Lenin 1960 -1970, vol. XXXVIII*)** تبعها تحليل اقتصادى فى كتاب *"الإمبريالية: أعلى مراحل الرأسمالية"* ***Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*** فى ١٩١٦ ***Lenin 1960 -1970, vol. XXII)*** وكتابه الآخر الذى أعاد فيه بناء نظرية ماركس عن الدولة (وإن لم يكتمل) "الدولة والثورة" ***The State and Revolution (Lenin 1960- 1970, vol. XXV)***، وقد وضع نظرية عن الرأسمالية الحديثة وطبيعة وشكل الحرب والديمقراطية الاجتماعية والدولة المعاصرة وشروط الثورة العالمية ودواعى القيام بها، وكان ذلك كله قبل وصوله إلى بتروجراد بوقت طويل.

لم تكن الجدليات النظرية عن نضج روسيا للثورة الاشتراكية أكثر من مجرد "حوار طرشان". كان المنشفيك وحلفاؤهم فى الخارج يرون أن الشروط الموضوعية أو الذاتية للثورة لم تتحقق بعد بداخل روسيا، وحذر كاوتسكى من أن قيام ثورة اشتراكية فى روسيا سوف يمثل "محاولة لمحو أو إزالة العقبات التى نشأت عن المراحل المتتابعة من النمو العادى أو الطبيعى" ***(Kautsky 1965, p.*** *98)* ويرى الكثير من المعلقين الآن- كما فى ذلك الوقت- فى برنامج البولشفيك لسنة ١٩١٧ إعادة قولبة لكتاب لينين السابق عن بناء الحزب "ما العمل؟" ***What Is To Be Done?***، هنا أوضح لينين: يأسه بداية من البروليتاريا كحاملة للاشتراكية واقترح بدلا منها حزبا منظما من الثوريين الواعين. النزعتان النخبوية والطوعية فى سنوات تكوينه تبرران تأييده لاقتناص حزب البولشفيك للسلطة قبل الأوان، حيث يرى أن الثورة هكذا كانت انقلاب أقلية وليست ثورة شعبية: إنها

ثورة يعقوبية(*) ***Jacobin*** أكثر منها ماركسية، شرقية أكثر منها غربية. وقدر لها بسبب عدم نضجها أن تفرض إرادة حزب/دولة على حقائق الاقتصاد الروسى والتخلف الثقافى للشعب الروسى، ولكى يصبح كلاهما مستعدا للاشتراكية كان من رأيه أن يعاد بناء المجتمع بالكامل بكل ما فيه من مواقف واتجاهات. هذا التحليل عن عدم الصبر "اليعقوبى" مع التخلف كان يصب فى- ويكتمل بوجود- النظريات الغربية اللاحقة عن الشمولية. كانت نظريات القوة الاستبدادية المتجبرة والإرهاب وغياب المجتمع المدنى واستقلالية الذات قد نشأت من الفجوة التى يصعب اجتيازها بين طموحات النخبة الحاكمة غير المحدودة، وضعف الناس وقابليتهم الشديدة للانصياع.

ظهر الكثير من التحليلات والتفسيرات بشأن مسألة النضج الثورى، ولكن من الواضح أنه لا توجد إجابات مسئولة فى الماركسية ذاتها، فهناك فى المقام الأول السؤال المربك وهو: عن أى ماركس ينبغى أن نأخذ. البعض يرى أن موقف لينين الثورى فى ١٩١٧ كان يتفق تماما مع موقف ماركس فى الفترة ما بين ١٨٤٨ - ١٨٥١ ***(Wolfe 1956)***. ماركس أيضا - كما لوحظ مرارا - كان بعيدا تماما عن الدقة عندما حاول قياس نضج الظروف الموضوعية والذاتية، فقد حاول أن يثير ثورة اشتراكية عالمية فى ١٨٤٨ فى بلدان لم تكن أكثر تقدما من روسيا ١٩١٧؛ واضطر إنجلز بعد ذلك إلى الاعتراف بأن "التاريخ قد أثبت أننا كلنا- وكل من حذا حذونا فى التفكير- كنا على خطأ، فقد أوضح لنا أن حالة النمو الاقتصادى فى القارة فى ذلك الوقت لم تكن من النضج بحيث تسمح بالقضاء على الإنتاج الرأسمالى" ***(Marx and Engels 1962, vol. I, p.125)***.

كان جزءا من قضية لينين هو أن الأتباع المخلصين لماركس يُعْرَفُون من خلال تطبيقهم لأسلوبه وليس بترديدهم لطروحاته، وأعاد لينين فى ١٩١٤ اكتشاف أن أسلوب ماركس كان أسلوبا جدليا ومن ثم ثوريا. هذا الأسلوب- كما أصر لينين- لم يكن له أية صلة بالوضعية المتفائلة ولا بالتطورية الخشنة لدى التعديليين،

---

(*) نسبة إلى اليعاقبة وهم جماعة سياسية متطرفة عرفت بنشاطها الإرهابى خلال الثورة الفرنسية.

وكان أهم ما توصل إليه هو أن تطور كل الظواهر (بما فيها الطبقات وأساليب الإنتاج وحقب التاريخ) لها دائما حد فاصل تنكسر أو تتصدع عنده، متحولة إلى ظاهرة مختلفة. كان لابد من فهم أن كل شيء فى حالة تغير دائم طول الوقت، وعملية التغير هذه مستمرة (كما أن هناك إضافة فى كل لحظة) وهو ما يسمى بالتغير الكمى. إلا أن هناك دائما نقطة لا يمكن عندها تكييف أى مقدار ولو ضئيل للظاهرة وهنا تتحول فجأة إلى شيء مختلف كيفا. فى المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية يعبر الديالكتيك عن نفسه باعتباره تاريخ الصراع الطبقى- كما يقول ماركس وإنجلز مذكرين أتباعهما. ويصران على أن البروليتاريا والثروة نقيضان (**Marx and Engels 1975 – 1986, vol. IV, p.35**) وأن حرب الطبقات أمر لا يمكن تحاشيه أو الحد منه فى المجتمع البرجوازى؛ ولا يمكن التفاوض بشأنه أو تعليقه حتى تنتهى الحرب لأنه كان بمثابة "الاعتداء على الوحدة الوطنية". الخونة الحقيقيون بالنسبة لماركس هم من استنكروا متضمنات أسلوبه الثورى وشجعوا البرجوازيين على أن يعلنوا الحرب على إخوانهم "البروليتارية"، وكان مبدأ عدم النضج فى ١٩١٧ ستارا يخفى وراءه جبن المنادين بالتحالف الطبقى.

كان لينين يرى أن جبن الاشتراكيين الدفاعيين فى روسيا فى ١٩١٧ هو أشد وأبغض أنواع الجبن، لأن الجنود فى روسيا على وجه التحديد كانوا يساندون العمال، وكان للعمال مؤسساتهم وتنظيماتهم وبؤرهم القوية- السوفيتات- لديهم حرية غير محدودة للتجمع والنشر؛ كما كانوا مدينين لعمال الدول المحاربة بتحمل مسئولية بدء الثورة ضد الحرب وضد رأسمالية التمويل ودولته القمعية الظالمة. ولأن روسيا كانت الأفضل حالا فى هذه النواحى كلها كان عليها أن تتحمل مسئولية بدء الثورة العالمية من أجل الاشتراكية. وكل ذلك كان يفترض مسبقا أن العالم بأكمله كان مهيئا للاشتراكية.

لم يعر الروس القائلون بالتوقيت غير المواتى اهتماما للتحولات الرأسمالية الحاسمة التى حدثت فى بداية القرن وزادت وتيرتها أثناء الاستعداد للحرب ثم فى أثناء الحرب نفسها. وبدأ المفكرون الماركسيون من أمثال هيلفردنج ***Hilferding*** (١٩١٠) وروزا لوكسمبورج ***Luxemburg*** (١٩٥١) والبولشفيكى بوخارين ***Bukharin*** (١٩٧٢) منذ تسعينيات القرن التاسع عشر فصاعدا، بدأوا يضعون تحليلا لمرحلة نوعية جديدة فى تطور الرأسمالية لم تكن كتابات ماركس تتوقعها بالمرة. واستنتجوا أن تسعينيات القرن التاسع عشر كانت تشهد تركيزا سريعا لرأس المال تحت سيطرة البنوك الكبرى التى أصبحت بالتالى المراكز الموجِّهة لتراكم رأس المال وإعادة إنتاجه. تحت إدارة هذه البنوك حدثت عمليات تراكم ودمج للوحدات الإنتاجية فى شركات كبرى أو مصارف احتكرت قطاعات صناعية بكاملها وطغى رأس المال المالى على رأس المال الصناعى وحل الاحتكار محل المنافسة، ومع انحسار المنافسة فقدت الرأسمالية حقها التاريخى فى البقاء حيث إن المنافسة وحدها، حسب عقيدة ماركس، هى ما يجعل الرأسمالية تتقدم، إذ بدونها يتوقف الدافع على تغيير قوى الإنتاج، وبالتالى تتراجع الرأسمالية. هذا الاستنتاج أدى إلى عواقب ثورية وخيمة، فلو أن مفكرى الرأسمالية الاحتكارية كانوا على حق فإن الرأسمالية تكون قد دخلت آخر مراحل سقوطها. هذا التفكير عن الانتقال من حقبة لأخرى كان يمثل جزءا محوريا من فكر لينين (والدعاية الشعبية له فى ١٩١٧)، كما كان عنصرا مهما فيما اعتبره لوكاتش ***Lukács*** فهم لينين "لواقعية الثورة": فالثورة هنا... والآن. (***Lukács 1970***)

من ضمن المشكلات التى كان على المفكرين الماركسيين أن يشرحوها هى كيف نجحت الرأسمالية (ا) فى إعادة إنتاج نفسها على مستوى واسع؛ و(ب) استيعاب منتجها؛ و(ج) تحاشى التغير الثورى الذى توقعه ماركس بسبب انخفاض نسبة الربح، وكانت نظريات الرأسمالية الاحتكارية التى وضعها لينين تضع حلولا لكل تلك المشكلات.

أصبحت مشكلتا إعادة إنتاج رأس المال واستيعاب المنتج مشكلتين حادتين فى الدولة الصناعية الرائدة فى ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، فقد كانت هذه الدول تعانى من زيادة كبرى فى السلع لم تستطع السوق المحلية أن تمتصها وتبع ذلك زيادة فى إنتاج رأس المال الذى لم يجد التوظيف المربح، وكان لابد من تصدير كل من السلع ورأس المال على مستوى واسع حتى يمكن لدورة إنتاج رأس المال أن تكتمل وأن تتجدد. من الطبيعى أن يكون هناك مقاومة من قبل الاقتصاديات المستقبِلة لأى اقتحام من قِبل السلع الرخيصة أو رأس المال الزائد عن الحد المسموح به الذى يهدد بتدميرها، وسيكون من الضرورى إذن تكوين جيوش وبحريات قوية لتوسيع الأراضى الاقتصادية التى تمتلكها العاصمة الأم؛ ومن ثم نشأت الإمبريالية كوسيلة من وسائل الرأسمالية الاحتكارية، وقد نجحت الرأسمالية الاحتكارية أخيرا فى عصر الإمبريالية فى تحقيق توقعات ماركس بأن الرأسمالية "سوف توجد فى كل مكان وتستقر فى كل مكان" ***(Marx and Engels 1962, vol.I, p.37)*** وإنها لابد من أن تكون أول الأنماط الإنتاجية فى العالم ***(Marx and Engels 1975-86, vol.V, p.49)***. وقد استطاع أخيرا التوسع الإمبريالى المحموم فى الثمانينيات والتسعينيات من القرن التاسع عشر أن يستحوز على جميع أراضى العالم فى وجود علاقات رأسمالية (احتكارية).

عممت حقبة الرأسمالية العالمية تناقضات الرأسمالية وتسببت أثناء ذلك فى نشأة ظاهرة جديدة ألا وهى ظاهرة الأمم المستغِلة، والجدلية هنا باختصار هى أن تصدير السلع ورأس المال إلى أسواق محمية (غير تنافسية) مع انتزاع فائض القيمة بلا رحمة من العمال الذين لا تحميهم اتحادات تجارية فى المستعمرات (ولا تحميهم أية مبادئ أخلاقية لدى المستعمِر)، هذا التصدير ينتج عنه أرباح كبرى، أى أكبر كثيرا من أرباح الأسواق المحلية الأم. استطاع الرأسماليون الاحتكاريون أن يستخدموا هذه الأرباح الكبرى ليمنعوا تناقص نسبتها كما استطاعوا أن يستخدموا جزءا من هذا الفائض فى شراء التأمين الصناعى بوجود عمال أكثر أمنا وأكبر أجرا– أرستقراطية عمالية– ترتبط مصالحهم ارتباطا مباشرا بالإمبريالية. كان

هذا البناء- فى نظر لينين- هو السبب فى الفكر التعديلى وسياسة التدرج التى ظهرت فى دفاعية القادة الديمقراطيين الاجتماعيين.

وكما وجد لينين تفسيرا ماديا للخيانة الديمقراطية الاشتراكية، وضع الرأسمالية- وبالتالى الثورة- ضدها من منظور جديد تماما؛ فلن يهزم الرأسمالية العالمية سوى الثورة العالمية، وبالتالى لابد من تقدير مدى النضج الثورى من خلال النمط الإنتاجى العالمى وليس على صعيد السوق المحلى فحسب. كما أظهر التحليل أن الاستغلال كان على أشده فى النظام العالمى (والتعديلية أو المراجعة فى أضيق حدودها)، وكان من المتوقع أن تبدأ الثورات المعادية للإمبريالية فى المستعمرات أو شبه المستعمرات (مثل روسيا) وأن تنكسر السلسلة الإمبريالية فى أضعف حلقاتها وليس فى قلاعها المتروبوليتانية الحصينة.

## بناء الدولة الإمبريالية

يرى التحليل البولشفى أن الحرب ذاتها كانت نتاجا مريرا للمنافسة المشتعلة التى خلقتها الرأسمالية من أجل اكتساب الأراضى الاقتصادية، فالرأسمالية خلفت تنافسا بين الدول، وصاحبه نمو عسكرى وإعادة توجيه للنظام الاقتصادى لكى ينتج وسائل دمار وليس وسائل إنتاج أو استهلاك؛ ومنذ العقد الأول من القرن العشرين أدرك ملوك وبارونات الرأسمالية المالية الأهمية القصوى للدولة كمنظم سلطوى وضامن للرأسمالية المعاصرة، وبالتالى راحوا يسعون للسيطرة عليها. فالدولة، فى نهاية الأمر، هى المسئول الوحيد الذى يملك السلطة لجباية الضرائب وفرض التعريفات والقادر على فرض سياسة أجنبية مناسبة وتوجيه الجيوش والأساطيل البحرية وإنشاء إدارات استعمارية، كما أن تغيُّر طبيعة الرأسمالية أثر على تكوين الدول البرجوازية. كان نيكولاى بوخارين أهم مفكر فى حزب البولشفيك وقد توقع معظم أفكار لينين فى الفترة من ١٩١٤ - ١٩١٧. فى عام ١٩١٦ اختلف لينين مع بوخارين حول فكرة الأخير بأن تحطيم رأس المال المالى كان يستلزم تحطيم الدولة الإمبريالية، ولكنه فى مطلع ١٩١٧ وافقه على هذا الاستنتاج. تزعم بوخارين

فكرة التراجع عن الدولة الليبرالية الأقل تدخلا إلى الدولة الإمبريالية السلطوية الشديدة التدخل (*Bukharin 1925*).

كان من رأى بوخارين أن الدولة الإمبريالية فى زمن الحرب هى الدولة الأخطر على الإطلاق فى التاريخ، فهى تطمح إلى- وتحاول تنفيذ - نظام رقابة كلى وشامل، وأوكلت إلى نفسها مهمة تكوين المجتمع المدنى، وضمت إليها الهيئات المهنية "الفلسفة والطب والدين والأخلاق والكيمياء وعلم البكتيريا- كلها تم تعبئتها وعسكرتها بالكامل كما حدث للصناعة والتمويل" (**Bukharin 1925, p.29**). وأخيرا، قضت على استقلال الأحزاب الاشتراكية وحركات العمال، وهذه أيضا اقتنعت بأساطيرها عن المصلحة القومية وأقرت وجودا قويا للدولة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية كطريق نحو "اشتراكية الدولة"، وباعت الدور العسكرى البطولى للبروليتاريا فى التاريخ لتشترى بعض فتات الرفاهة التى تقدمها الدولة وبضع كلمات التملق، وتواطأت لتحويل الحركة إلى إدارة للعمل فى الدولة الإمبريالية .

ما حدث- من وجهة نظر كل من بوخارين ولينين- هو أن الدولة ابتلعت المجتمع تماما، فلا شيء ولا أحد أفلت من قبضتها: "من هنا نشأ الشكل المتكامل للدولة الإمبريالية أو اللص المعاصر، التى هى عبارة عن تنظيم حديدى يمسك بمخالبه الحادة جسد المجتمع كله. إنها الدولة الدكتاتورية الجديدة التى تبدو خيالات توماس هوبز بجانبها مجرد ملهاة" (**Bukharin 1925, p.30**). وقد أوضح بوخارين ولينين كيف أن الدولة الإمبريالية لا تشبه أية دولة أخرى عرفت على مدار التاريخ. فقد شرعت أيديولوجيا جبرية قمعية قضت على الفكر السياسى وطوعت عقول الناس لأغراضها؛ وفى شكلها الإمبريالى فى وقت الحرب، ابتعدت عن تنمية القوى الإنتاجية أو تنمية السوق، بل راحت تطور قوى الدمار وعكفت على أكبر عمليات الغزو والتدمير والإبادة فى تاريخ البشرية. كان ذلك هو المرض العصابى للحضارة حتى أصبح العالم قبرا كبيرا مطمورا فى الوحل وفى دماء المذابح والمجازر التى خلفتها أول حرب عالمية بقيادة أول دول عالمية

شمولية. عند هذا المنعطف من تاريخ الإنسانية كان البديل الوحيد عن البربرية هو الاشتراكية، وكان الهروب من الحرب يعنى القضاء علــى الرأســمالية وبالتــالى القضاء على الدولة، وكان برنامج الثورة ضروريا وممكنا فى إطار الماركسية. أما السؤال الذى فرض نفسه فى هذه الظروف التاريخية فكان هو: إذا كــان لابــد أن تختفى الدولة، فما الذى يمكن أن يحل محلها؟

من أكبر تناقضات القرن العشرين أن النظام الذى جسد الشمولية فى العقــل الجمعى (والأكاديمى) بدأ حياته خــصما خطِــرا لــشمولية الدولــة البرجوازيــة المعاصرة. وتم تصويرالمشروع الثورى الروسى فى ١٩١٧ باعتبــاره سيقــضى على ذلك الكابوس... كابوس الدولة الدكتاتورية الحديثة... الدولة الإمــــبرياليــة العسكرية، الدولة اللص الملطخة بالدماء (***Harding 1996***).

شارك مفكرو الثورة الروسية من البولشفيك ماركس فى الإيمان بأن الدولــة والمجتمع لابد من أن تكون حصيلة جمعهما متساوية دائما بحيث إن وجود أحدهما يلغى وجود الآخر، وقاموا على الأقل فى ١٩١٧ بإحياء خطاب كــان الكثيــرون يظنون أنه بدائى أو أنه انتهى حتى عندما عبر عنه ماركس. ولكنهم أفاقوا وضمَّنوا تحليلهم عن القرن العشرين فكرة ماركس بأن نمو الدولة لا يتحقق إلا على حساب المجتمع.

## السوفيتات كأشكال معاصرة من الكوميونة

كان النمط الأفضل لقوة الدولة فى نظر ماركس هــو نظــام لــوى بونــابارت ***Louis Bonaparte***، فقد أفاد من التوازن الطبقى الذى كشفت عنــه ثــورة ١٨٤٨. ووضع طبقة ضد أخرى (كما وضع طبقة الفلاحين ضدهما معا) لكى يضمن استقلالية الهيئة التنفيذية بما فيها من بيروقراطية وجنرالات. أرهقت الدولــة المجتمــع وأنهكتــه أثناء عملية نضجها وكشرط لهذا النضج، "لم تستطع الدولة تحقيق اســتقلالها التــام إلا تحت حكــم بونــابرت الثــانى" (***Marx and Engels 1962, vol.I, p.333***). ولا

عجب أنه عندما قامت الثورة ضد نظام لوى بونابارت لم تأخذ شكل المواجهة مع شكل معين من الدولة ولكنها كانت ثورة "ضد الدولة ذاتها... ضد إجهاض المجتمع وضد استغلال الشعب لم تكن ثورة لتحويل دفة الحكم من هذه الطبقة إلى تلك وإنما ثورة لكسر آلية الطبقية ذاتها" (***Marx 1970, p.166***). هذه هى المعادلة التى لابد أن تكون نتيجتها صفرا: فدولة بلا مجتمع لابد من أن يعقبها مجتمع بلا دولة. الكوميونة التى حلت محل لوى بونابارت تحركت فورا لإلغاء الجيش والشرطة، فلم تعد هناك هيئات منفصلة للمسلحين أو هيئات منفصلة للسياسيين أو البيروقراطيين أو القضاة أو أية مهنة أخرى... لا شىء من هذا القبيل. أى أن الدولة- من حيث التعريف- لم يعد لها وجود. كان ذلك هو الخطاب الجذرى وغير العادى الذى ظل لينين يكرره ويعيد تصحيحه فى عام ١٩١٧ كدليل للاستراتيجية البولشفية وبرنامج الثورة الروسية، وكانت تلك هى مادة كتابه "الدولة والثورة" وكذلك كتاباته السياسية والتحريضية، وقد أنقذها من الضياع والنسيان كما ضاعت ونسيت كتابات ماركس عن كوميونة باريس فى ١٨٧١، كما حدد لينين السوفيتات (المجالس) الروسية كأنماط معاصرة للكوميونة واستثمر وضعها ودورها كشكل لمناهضة الدولة. كان الاشتراكيون من كل بقاع الأرض قد نسوا درس ماركس وهو أن هناك بديلا للدولة.

كان تاريخ الدولة حتى ذلك الحين هو تاريخ تطور القوة والامتيازات لدى المجموعات الوظيفية والسياسية المتخصصة، كما كان عبارة عن إطار للأفكار والمؤسسات والممارسات التى تصب فيها هذه الامتيازات أو الأوامر ويتم تبريرها. وكانت طبيعة الزمن الجديد، زمن تحول كل هذه الأنماط القديمة للهيمنة والتبعية، هى أن المسلحين بوجه العام والمنظمين داخل ميليشياتهم وكوميوناتهم ومجالسهم وكذا مصانعهم ولجانهم الإقليمية، قد نسبوا لأنفسهم كل تلك السلطات المفقودة. كانت فكرة الثورة قد رسخت نفسها باعتبارها معادلة للدولة أو بالأحرى اشتراكية إضفاء القوة على المجتمع، وتجسدت كثورة ضد الدولة- أو بالأحرى ثورة اشتراكية- تعيد القوة والسيطرة إلى المجتمع. كانت ثورة ضد الأمة كدولة، وهى الفكرة السياسية السائدة منذ الثورة الفرنسية.

أصر لينين على أن هذه البداية الجديدة باتت لا مفر منها، ليس لوجود ضرورات نظرية وإنما لأنه لم يعد هناك بدائل لها لدى العالم المعاصر. روسيا نفسها فى الشهور الست منذ أطاحت ثورة فبراير ١٩١٧ القيصر، اتجهت إلى منهج المؤسسات والأنماط الحكومية المتاحة، وانتقلت روسيا من ملكية إلى حكومة أرستقراطية، ثم حكومة بنكية، ثم حكومة وسط دستورية تنفيذية، ثم يسار وسط، وطوال هذا الوقت وفى كل الأحوال كانت تزداد تورطًا فى الأزمات. استمرت الحرب وتضاعفت أعداد القتلى والثكالى والمعاقين والمشوهين وتهاوت البنى الاقتصادية ونظم الاتصالات وتصاعد التضخم والبطالة إلى مستويات خرجت تماما عن السيطرة، بينما استفاد المرابون والمضاربون من البؤس العام وسقطت البلاد فريسة سهلة سائغة لأعدائها، وكان من رأى لينين أن كل الأشكال السياسية قد تمت تجربتها بالفعل وثبت عدم جدواها. لا شيء من كل تلك الأنماط استطاع أن يشبع الاحتياجات العامة، حيث كانت كلها تفترض أن الزعامة والتنظيم مصدرهما الدولة فقط. وحدهم البولشفيك هم الذين كانت لديهم الشجاعة ليخرجوا عن هذه القوالب الضيقة ويفجروا الطاقة الكامنة والمبادرة فى الجماهير، وكان لينين موقنا أن تلك وحدها هى الطريقة العملية لمنع الانحدار نحو الكارثة، وأصبحت الحتمية النظرية ضرورة عملية (*Lenin 1960- 1970, vol.XXV, pp.323-67*).

تم تدمير البنى السياسية للرأسمالية الاحتكارية، وكان للثورة أن تستمر وتصبح أكثر راديكالية، أما بالنسبة للبنى الاقتصادية للرأسمالية المالية فقد تحرى لينين الحرص الشديد فلم يكن بالإمكان تحطيم أو إلغاء هذا الجزء من ميراث الرأسمالية المالية، بل سمح بممارسة كل طاقة الرفاهة الكامنة بداخله. بذلك استطاعت الاشتراكية أن تتعلق بأذيال الحداثة. كان ذلك هو لينين الحداثى المنادى ببنك الدولة الأوحد كآلية لوضع نظام محاسبى يشمل الأمة كلها و"يمثل تسعة أعشار الجهاز الاشتراكى"، وكان ذلك ليصبح نمط الإنتاج والتوزيع الذى بنى

وطور مؤسسات الرأسمالية الاحتكارية مثل التراستات والكارتلات(*). وقد أسفر ذلك عن تبسيط مسألة وضع الصناعة تحت السيطرة الاجتماعية، كما أنه قدم آليات يمكن العمل بها "بضربة واحدة وبقرار واحد" لخدمة حاجات الأغلبية بدلا من ربحية الأقلية. وباختصار، سلمت الرأسمالية مجموعة مؤسسات قوية استطاع من خلالها المجتمع الاشتراكى أن يؤثر على "إدارة الأمور" ***(Lenin 1960- 1970, vol.XXVI, p.106)***. لم يكن هناك غموض أو أسرار بشأن المؤسسات التجارية، فالرأسماليون أنفسهم لم يديروا شيئا، ففى كل الأحوال كانوا يجندون من يقوم بالعمل، وبَسَّطوا عمليات الإنتاج والتوزيع والتحكم حتى أنها صارت متاحة لكل شخص متعلم. والواقع أن الكل ينبغى أن يتعلم فن الإدارة عن طريق التجربة وتحمل مسئولية إدارة حياته والتحكم فيها. وكان ذلك، كما كان لينين يؤكد مرارا فى الشهور الأولى من الثورة، هو حصيلة وجوهر مشروع الاشتراكية فى روسيا ومحتوى وعد ماركس بالتحرير.

## التحليل الطبقى والاستراتيجية

كانت الأسئلة الرئيسية للثورة عند لينين هى: أى الطبقات يؤتمن على السلطة وأى شكل من أشكال قوة الدولة سيسهل نمو الاشتراكية؟ كإجابة عن الشق الأول من السؤال كان يرى أن هناك ثلاث طبقات يمكن أن تؤتمن على السلطة وهى البرجوازية والفلاحون والبروليتاريا. اعتمدت سياسة المنشفيك والـ ***SRs*** على محاربة تحول الشعب إلى الراديكالية لضمان بقاء الطبقة البرجوازية على ولائها للثورة، ولكن لينين كان يرى أن الطبقة البرجوازية سوف تخون الثورة الديمقراطية إذا ما حانت اللحظة وسوف تنقلب على السوفيتات (المجالس) لتطفئ خطر الاشتراكية، سوف تفعل ذلك لأن وضعها الاقتصادى والاجتماعى وأمنها المستقبلى يتطلب ذلك. كان ذلك هو عبء تقييم ماركس للثورات الأوروبية فى

(*) الترست Trust اتحاد احتكارى بين عدد من الشركات والكارتل Cartel اتحاد بين المنتجين للتخفيف من وطأة التنافس فيما بينهم.

١٨٤٨ ودرس الثورة الروسية فى ١٩٠٥. كان التصور أن قدر الثورة والسوفيتات (المجالس) سيكون آمنا فى يد البرجوازية أمرا شديد السذاجة، فهو فى حقيقة الأمر يجرد العمال من أسلحتهم ويجعل منهم فريسة سهلة للضربة القادمة.

ووفقا لهذا التحليل لم يكن من الممكن للحكومة المؤقتة والمجالس أن يتعايشا لأن لكل منهما وضعا طبقيا مناقضا للآخر. فإحداهما تسعى لزعامة البرجوازية والثانية لزعامة البروليتاريا. الأولى تحاول أن تحد من الثورة ثم تحطمها والأخرى تحاول أن توسع منها وتطورها. طبقيا، كانت الطريق واضحة تماما بالنسبة للينين وهو أن ينهى السلطة المزدوجة؛ فتكون السلطة كلها للسوفيتات مع جعل الفلاحين المتعطشين لامتلاك الأرض، والعمال من أهل المدينة يسيطرون على الإنتاج، وهكذا فإن كل الحركات التى توسع من مجال الثورة وتعمقها- أى تضعف القوة الاقتصادية والاجتماعية للطبقة البرجوازية والنبلاء- ينبغى تعزيزها.

كانت فترة ما بعد فبراير فترة توازن طبقى مؤقت بالنسبة للينين، كما كانت هى الفترة الحرجة لكى تقوم فيها كل طبقة بمضاعفة قواها وتحضيرها لاحتلال أفضل المواقع من أجل المواجهة الأخيرة. وكان ذلك يعنى لحزب البروليتاريا تأمين أغلبية فى السوفيتات- وهى الأجهزة التمثيلية للطبقة العاملة والفلاحين. ثم إنه يعنى تعبئة وتوجيه أكثرية القوة المسلحة فى الوقت المناسب وفى المكان المناسب. راح لينين يُذكِّر رفاقه بأن الثورات ما هى إلا تجربة للسلاح، فالتعبئة والنواحى العسكرية لاقتناص السلطة لابد من أن تؤخذ مأخذ الجد وأن تعامل كفن ***(Lenin 1960- 1970, vol.XXVI, pp.22-7)***، فلا مجال عند صناعة الثورات الحديثة للاهتمام المبالغ فيه بالأشكال البرلمانية أو الديمقراطية الشكلية. كانت السوفيتات هى الشكل المعاصر للكوميونة وكانت الكوميونة هى "الشكل السياسى الذى اكتشف أخيرا لتحرير العمل والعمال اقتصاديا" بتعبير ماركس ***(Marx and Engels 1962, vol. I, p.522)***. كانت تلك هى السبيل الإدارى الوحيد الملائم لبناء الاشتراكية، والأرقى من ثرثرة الديمقراطية الرسمية أو البرجوازية: أرقى لأن بها مشاركة، ولأنها تشرك كل فئات الشعب وخاصة غير المتعلمين والفقراء

والمعوزين وغير المالكين، تشركهم فى تشريع كل السياسات الأكثر تأثيرا على حياتهم وتنفيذها. كانت السوفيتات هى الكلمة الأخيرة فى المشروع الاشتراكى لأنها جعلت من الاشتراكية علاقة مشاركة بين أطراف متساوية وحولتها إلى النشاط الدائم، فى هذه الاستراتيجية كان نشاط الجماهير هو ما يجعلهم يختبرون أنفسهم ويزيدون من قدراتهم على إدارة أمورهم اجتماعيا، وهى العملية التى يتم من خلالها الاستيلاء على قوى وسلطة الدولة والطبقات الحاكمة القديمة أو تحييدها.

لم تكن النظرية الماركسية قطعا هى التى أخضعت شاغلى "ونتربالاس" ذلك الخضوع المذل واستولت على مكاتب البريد والبرق وأمنت الكبارى واستولت على المواقع العسكرية المهمة فى أكتوبر ١٩١٧. كان ذلك كله من فعل النشطاء المنظمين المستعدين للقتال من أجل القضية الثورية وفى سبيلها. كانت دوافعهم لذلك مختلفة، ولكن المتفق عليه هو أنه فى الفترة من يوليو إلى أكتوبر ١٩١٧ كان هناك انحسار شديد وعزوف جماهيرى عن دعم الحكومة والأحزاب السياسية الموالية لها. وبعد فشل هجوم جاليسيان ***Galician*** الذى خاطرت حكومة كيرينسكى ***Kerensky*** بكل شىء من أجله - اتضحت الأمور، وراحت تتطور من سيء إلى أسوأ ومن هزيمة إلى هزيمة ومن تضحية إلى تضحية، حتى لم يعد للشعب الروسى طاقة على الحرب ولا اقتناع بالحكومة التى تدعمها. من الطبيعى أن تصبح مجموعات الجنود محور اهتمام الحركة اليمينية لاستعادة النظام وإعادة إحياء الوطنية وخلق قوة نظامية محاربة قادرة على الدفاع عن روسيا. كانوا يعتقدون أن ذلك يتطلب نوعا من الدكتاتورية المؤقتة يمارسها زعيم كاريزمى؛ وهو ما قد يعنى قمع كل الأحزاب والمؤسسات التى تهدد برنامجهم ألا وهى السوفيتات وأحزاب اليسار. وكمنقذ متطوع للبلاد، حشد الجنرال "كورنيلوف" ***Kornilov*** قوات "القوزاق" ***Cossack*** التى كانت تحت إمرته فى يوليو، وبدأ مهمته فى تطهير بتروجراد من العناصر غير الوطنية. ولكن المحاولة التى باءت بفشل مخزٍ؛ كانت لها عواقب متعددة؛ كان هناك الكثير من الغموض بشأن دور الحكومة المؤقتة فى مسألة كورنيلوف حيث اتهمها كثيرون بالتواطؤ. والأسوأ من ذلك أن الحكومة المؤقتة كان عليها أن تحدد القوات التى قد تعارض انقلاب

"كورنيلوف" لكى يرى الناس أنها تقمعه، ولجأت إلى مجلس بتروجراد الذى أسرع فأسس لجنة ثورية عسكرية، وأُطلق سراح زعماء البولشفيك الذين كانوا قد اعتقلوا بعد ثورة يوليو العشوائية المجهضة وفرضوا السيطرة على تسليح وحدات العمال الموالين للمجالس. كانت اللجنة الثورية العسكرية تحت سيطرتهم من البداية (من خلال تروتسكى ورفاقه).

بفشل انقلاب كورنيلوف، نَعِم البولشفيك بمجد المدافعين الحقيقيين عن الثورة، فقد صحَّت توقعاتهم، وانحازت البرجوازية للثورة المضادة، داعمة مغامرا عسكريا كان يتطلع إلى أن يكون نابليون: "كانت أزمة كورنيلوف هى نقطة التحول الحاسمة؛ إذ بدت أنها تؤكد رسالة البولشفيك وهى أن لا سلام ولا تغير اجتماعيا جذريا يمكن أن يتأتى من خلال سياسات حلول الوسط مع الطبقة البرجوازية" ***(Figes 1997, p.457)***. لم تحل أى من المشكلات الجوهرية التى كانت تؤرق الشعب: لا الأرض الزراعية، ولا الحرب، ولا العمل، ولا الرفاهة العامة، أو الرخاء الشعبى، وأثبتت الأحزاب التى تؤلف الحكومة المؤقتة أنها كانت عاجزة عن الحكم بينما أثبت الشعب أنه لن يُحكم بالأساليب القديمة. كانت الظروف الملائمة للاستيلاء على السلطة تنضج، وكان البديل الجذرى الذى اقترحه البولشفيك يكسب أرضا جديدة. فى سبتمبر كان للبلشفيك الأغلبية فى سوفيتات موسكو وبتروجراد، وكانوا بسبيل الحصول على الأغلبية فى المجلس الثانى لسوفيتات كل روسيا ***Second All-Russia Congress of Soviets*** الذى كان سينعقد فى الخامس والعشرين من أكتوبر. كسبوا ولاء المدن الكبرى والمناطق الصناعية والحاميات العسكرية والقواعد البحرية. كان لينين مصرا على أن لحظة الثورة قد حانت؛ فالمقاومة فى أضعف حالاتها والقوى الثورية فى صعود، وأى تأخير سيكون قاتلا، وجعلت المطالبة بالثورة العالمية التحرك فى روسيا حتميا، وكان الشرف لروسيا أنها أول من يكسر السلسلة الإمبريالية، وهنا هاجم لينين اللجنة المركزية لحزبه لترددها وخوفها وطالبها بحشد قواتها للاستيلاء على السلطة قبل أن يقوم مجلس السوفيتات بذلك ***(Lenin 1960- 1970, vol.XXVI, pp.19-21)***. وأخيرا اتُخذ القرار، مع بعض التحفظات. بالهجوم على بتروجراد

فى الليلة السابقة لافتتاح أعمال مجلس السوفيتات الثانى. دونما مقاومة تذكر استولى المتمردون فى بتروجراد على كل مراكز السلطة واعتقلوا كل الموظفين (باستثناء كيرنيسكى)، أما معركة موسكو فكانت أطول أمدا وأكثر دموية.

كان تأثير الثورة البولشفية على المجتمع الروسى يتفق مع الراديكالية المتطرفة لنظامها الأساسى، ذلك النظام لم يقض على شرعية الدولة وكل مراكز القوى فحسب بل إنه جعل أى نظام اجتماعى آخر وأى نظام إنتاجى وتسويقى سلعى أمرا مستحيلا. فالشعار البولشفى للقضاء على السلطة الإدارية تم اتخاذه بحماسة شديدة لدرجة جعلت مجرد احتمال تشريع أو تبرير السلطة داخل الحياة الإدارية أو الاقتصادية أو الاجتماعية فى البلاد مشكلة كبرى. طرد الفلاحون ملاك الأراضى واستولوا عليها، وحيث إنهم لم يكونوا بحاجة إلى إنتاج المحاصيل التى تجلب المال لكى تباع فى الأسواق لخدمة سداد الديون (التى قامت الثورة بإلغائها)، أصبح دافعهم الوحيد للتجارة فى الأسواق هو الحصول على المال لشراء السلع الاستهلاكية التى كانوا يعجزون عن إنتاجها بأنفسهم؛ وإذا لم تكن هذه السلع متوفرة بالأسواق فلن يكون لدى الفلاح أى دافع للتجارة وقد يتراجع إلى إنتاج ما يحقق الاكتفاء الذاتى من أجل الاستهلاك المباشر بدلا من الإنتاج من أجل السوق- وهو ما حدث. وبالتالى كانت الحياة المدنية والإنتاج الصناعى مهددين بالانتهاء بسبب إحجام الفلاحين عن البيع والشراء.

أما بالنسبة للعمال الصناعيين، فقد كان لديهم أجنداتهم الخاصة التى تخالف الخطط والطموحات البولشفية. لم يميلوا إلى التفرقة التى نادى بها لينين بين الملكية والسيطرة. واقترن التأميم برفض كل ما هو برجوازى بما فى ذلك التعليم والمهارات الخاصة. المتعلمون ورموز السلطة باتوا كلهم أعداء للشعب وكان "بوخارين" يتحسر فى ١٩٢٠ لأن ثورة أكتوبر لم تجلب سوى تفكيك الأنماط القديمة للسلطة والتشريع فى الدولة والمجتمع. فعلى كل المستويات وعلى كل الأصعدة تم تفكيك الروابط بين الطبقة التقنية المتعلمة والكوادر الإدارية والعمال. كانت النتائج وخيمة بقدر هذا التفكيك، حيث حدث انهيار مأساوى فى الإنتاج

الصناعى: "من المسلم به أن الثورة البروليتارية يصحبها انهيار كبير فى القوى المنتجة (*Bukharin 1971, p.106*). ولم تكن الأهمية القسرية التى أولتها الرأسمالية للأجر (اعمل أو مت جوعا) قد استبدلت بعد بأى دافع أخلاقى أو مادى ليضمن النظام داخل العمل، لم تكن هناك مبادئ إيجابية تدعم نمط الإنتاج والتحضر الذى من شأنه أن يحل محل الرأسمالية. ما حدث حتى ذلك الحين لم يكن سوى عملية سلبية لتفكيك البنى القديمة للسلطة وتوجهاتها.

## دكتاتورية البروليتاريا- النظام والأمن

فى ١٩٢٠ كان من الواضح أن ثمة فجوة كبيرة قد ظهرت بين الممارسات الفعلية وبنية السلطة فى النظام والمبادئ الشرعية المؤسسة له. انتهى عمل الجهاز النيابى الوحيد الذى انتخب عن طريق الاقتراع العام فى روسيا بمجرد انعقاده فى يناير ١٩١٨، وكانت غالبية أعضاء المجلس التأسيسى (المنتخب فى ١٩١٧) من أعضاء الحزب الثورى الاشتراكى ولم يقبلوا مطالب البولشفيك بالموافقة على كل الإجراءات التى شرعت منذ أكتوبر والاعتراف بسيادة السوفيتات، فقامت حرب أهلية ضارية ومريرة، وكان ليون تروتسكى ***Leon Trotsky*** بلا شك هو الشخصية المحورية فيها. برز تروتسكى أثناء ثورة ١٩٠٥ حين كانت خطبه الحماسية البليغة وطاقته العظيمة سببا فى انتخابه نائبا لرئيس مجلس عمال بتروجراد، وحاول فيما بعد أن يوفق بين البولشفيك والمنشفيك فى نزاعاتهم ولكنه انحاز بقوة إلى لينين فى ١٩١٧. وكمفوض للحرب، أعاد تروتسكى السلطة إلى ضباط الجيش كما أعاد النظام والتماسك للجيش الأحمر.

فى أواخر عام ١٩٢٠ كانت الحرب الأهلية قد وضعت أوزارها. وكان الفلاحون يخشون إحياء قوة ملاك الأراضى أكثر من خشيتهم البولشفيك، وفشلت المعارضة الداخلية كما فشل التدخل الخارجى فى اقتلاع البولشفيك؛ بيد أنهم أعاقوا إمكانيات بناء الاشتراكية فى روسيا كما قال لينين. أما وقد انتهت الحرب الأهلية، فقد تعالت الأصوات داخل الحزب وخارجه تنادى بمراجعة وإلغاء الإجراءات

المركزية فى المجالات العسكرية والاقتصادية والسياسية التى كانت تبررها حالة الطوارئ أثناء الحرب الأهلية. كانت سيطرة العمال على الإنتاج هى أهم ما فى برنامجهم الانتخابى المعارض، وطالب ديمقراطيو الوسط بالعودة إلى الإجراءات الديمقراطية داخل الحزب وخارجه، كما طالبت السوفيتات البارزة باستعادة قوتها وبتحرير جميع الأحزاب الاشتراكية حتى تستطيع المنافسة. ولكن لينين والبولشفيك كانوا يعرفون أن العودة إلى المبادئ المؤسسة للثورة سوف تقضى على قوتهم تماما، وربما تفضى الانتخابات الحرة إلى أن تصبح الأغلبية لمعارضيهم السياسيين. كانت روسيا تعتمد على نفسها عالميا أما على الساحة الداخلية فلم يكن البولشفيك سوى أقلية تحظى بدعم شعبى ضعيف، ولم يعد سوى القليل من الناس "بضع آلاف فى روسيا" (***Lenin 1960- 1970, vol.XXXII, p.61***) من المنخرطين فى الحكم والإدارة. وكما ذكّر لينين الحزب، فإن قاعدتهم البروليتاريةكانت قد ذوت (***Lenin 1960- 1970, vol.XXXIII, p.23-4***).

لم يعد النمط القديم للاشتراكية باعتبارها قوة الشعب، والمبادئ التشريعية التى يعتمد عليها لإقامة الديمقراطية بالمجتمع بقادر على الاستمرار، وكانت دكتاتورية البروليتاريا هى النموذج الإيجابى الذى اقترحه ماركس على تابعيه لتطور الدولة. وهو شكل الدولة الذى كان مقترحا فى البيان الشيوعى وازداد الاهتمام به والاعتماد عليه من خلال "نقد برنامج جوتا" ***Critique of the Gotha Programme*** (***Marx and Engels 1962, vol.II, pp.18-37***). كانت دكتاتورية البروليتاريا هى النقيض التام للكوميونة، وكانت مركزية محكمة وليست متشعبة وانتقالية وليست شكلا نهائيا من الإدارة الشعبية. وفى حين كانت الكوميونة تحاول أن تغير علاقات القوة، كانت دكتاتورية البروليتاريا تحاول تغيير علاقات الملكية؛ كانت الأولى تتسم بالديمقراطية والمشاركة بالضرورة والأخرى جاهلة تماما بتركيب القوى وأنماط المسئولية والمحاسبة، وبينما كانت الكوميونة تُعرف نفسها على أسس مؤسسية وتنظيمية وإجرائية كانت نسبية لينين الجديدة قد أعلنت: "أن شكل الحكومة لا علاقة له بها مطلقا" (***Lenin 1960- 1970, vol.XXVIII. p.237***). فلو أن الكوميونة كانت ترى الاشتراكية حرية

وفاعلية، فإن دكتاتورية البروليتاريا كانت تراها كفاءة في الإنتاج وعدالة في التوزيع، وحالة تحرر من الحاجة المادية. لم يكن هدفها هو إنهاء الاغتراب وإنما القضاء على الاستغلال. كانت ماركسية في ثوب الحداثة وكان صوتها سلبيا.

في عام ١٩٢٠ كان لينين وبوخارين وتروتسكي كلهم إصرار على أن الاشتراكية لا علاقة لها بالحكم الذاتي ولا بالنشاط ولا بالحرية. "إننا لا نَعِد بأية حرية ولا أية ديمقراطية" (***Lenin 1960-1970, vol.XXXII, p.495***). وفي عبارة قاطعة عبرت عن الحالة الجديدة قال لينين "الديمقراطية يمكن الاستغناء عنها أما الصناعة فلا" (***Lenin 1960-1970, vol.XXXII, p.27***). كان بوخارين وتروتسكي ولينين متفقين على أن الأولوية هي تعظيم الإنتاج وأن ذلك كان يعني أعلى درجات الانضباط والمسئولية وفرض السيطرة السلطوية في العمل. وكان بوخارين واضحا في اعتقاده "أن قوة الدولة الثورية- وهي أعلى مقومات الثورة الاقتصادية- تتحول إلى الداخل بأن تصبح عنصرا من التنظيم الذاتي والتنظيم الإجباري للشعب العامل، وأن الإجبار والقسر اللذين تفرضهما الدولة قد يمتدا إلى الطبقة الحاكمة ذاتها، وربما إلى طليعتها البروليتارية التي تتحد في حزب الثورة" (***Bukharin 1971, pp.151-6***). ظل تروتسكي هو الأكثر تشددا. وكان الجيش هو النمط التنظيمي الوحيد الملائم لفترة الانتقال تلك، والذي كان له حق التشريع المطلق على أفراده وتوجيههم أو معاقبتهم، وأن يضعهم جميعا تحت إمرة رجل واحد. راح تروتسكي يؤكد في ١٩٢٠و ١٩٢١ عسكرة العمل والدولة باعتباره الأسلوب الوحيد لإصلاح قوة العمل المشتتة والاقتصاد غير القويم حتى يمكن الوصول إلى الهدف الأهم للاشتراكية وهو تعظيم الإنتاج (***Trotsky 1961, p.144***). وكان لينين أيضا واضحا في رأيه بأن الطبقة العاملة المنقسمة على نفسها، المبخوس حقها، غير قادرة على إفراز دكتاتوريتها الخاصة، وأن قوتها كطبقة لن تكون ذات أثر إلا من خلال طليعتها الواعية المتمركزة في الحزب.

كانت دكتاتورية البروليتاريا ظاهريا قاعدة أفضل وعدا من الكوميونية لتأسيس شرعية قوة الدولة؛ فالكوميونة كانت مناهضة للدولة من الألف إلى الياء

وكانت رسالتها واضحة ومؤكدة: إعادة كل السلطات التى استحوزت عليها الدولة إلى المجتمع؛ وهدفها الأساسى هو توزيع السلطة؛ وأهم مبادئها المساواة وسرعة الاستجابة وغياب الوساطة أو التمييز المادى. كانت تنبئ بالعودة إلى الماضى وقلب موازين مجتمع ما قبل الحداثة. كانت تفترض ضمنا أن قيمة وأهمية الأعمال العامة أمر يقدر عليه الشعب بأسره، وهذه لا تصلح أن تكون قاعدة يبنى عليها أى فكر فى الحداثة أو أية تركيبة دائمة للقوة من أى شكل؛ أما دكتاتورية البروليتاريا فهى أكثر أشكال الدولة سلطوية وتمردا، لا تعترف إلا بالعمال ولا تقدر سواهم. كانت هيئة مركزية معنية بتركيز جميع قوى الإنتاج والتوزيع والتبادل فى أيدى سلطة الدولة، وكانت حداثية تماما فى تبنيها للآلة وتقسيم العمل ومزايا التنظيم السلطوى الواسع المجال. لم تكن تقف عند قانون أو أخلاق أو عرف ولكنها كانت تسعى للمصالح الطبقية للبروليتاريا بلا هوادة، وقد أدركت- وأعلنت بكل فخر- أن قوة الدولة قد تلجأ إلى القمع والإرهاب إذا ما دعت الضرورة لذلك.

فى عام ١٩٢٠ اتفق بوخارين ولينين وتروتسكى على أن الطريق إلى الاشتراكية تمتد عبر الزيادة الكبيرة فى قوى الدولة. وعلى الصعيد الرسمى، كما كان يرى بوخارين، ينبغى لدولة المجالس (أو السوفيتات) أن تحد من السلطوية المركزية للدولة الإمبريالية وبخاصة فى سيطرتها على الاقتصاد وتوجيهها له؛ وكان الوعد الذى أخذته الاشتراكية فى هذه اللحظة من تطور قوة السوفيتات هو أن تصلح وتعدل كل عيوب وأخطاء وظلم النمط الرأسمالى فى الإنتاج، ولكنها لكى تقوم بإنجاز هذه الأهداف الإنتاجية والتوزيعية عليها أن تسيطر على قوى الإنتاج وموارد الاستثمار وقوة العمل وتوزيع السلع والخدمات على المجتمع ككل وعلى نطاق قومى. فى ذلك الموقف الصعب الذى وجدت روسيا (ومن ثم الاشتراكية) نفسها فيه فى ١٩٢١ ، كانت الغلبة لهذه المجموعة من الأفكار ولمفهوم الاشتراكية. كان البلد محطما. فالحرب العالمية والحرب الأهلية وانتقال الصناعة أدت كلها إلى انخفاض الناتج العام فى كل المجالات تقريبا إلى حوالى ٢٠% مما كان عليه فى ١٩١٣، وفى مجال الحديد والصلب كانت النسبة أقل من ٥% (*Hosking 1985, p.120*). كانت المدن قد أفرغت من سكانها وقُضىَ على

الـــبروليتاريا كما قضت المجاعة على الفلاحين، ولم تتحقق الثورة الأوروبية التى كان يفترض أن تخلص روسيا من الرجعية- على عكس كل التوقعـــات النظريـــة. كان البولشفيك معزولين داخليا (كثيرا ما كان لينين يردد فى أسى: نحـــن مجـــرد قطرة فى بحر الشعب) ومعزولين خارجيا ولم يكن هناك من يساندهم. لم يكن لهـــم قاعدة اجتماعية صلبة تذكر، فكيف لهم إذن- على المستوى العملـــى- أن يعيـــدوا إنتاج قوتهم؟ وكيف لهم أن يضمنوا قوة الدولة التى أصبحت حصنهم الأخير؟

فى ذلك الموقف، كان بوخارين يفكر فى الأسلوب الذى استطاعت به قـــوى البرجوازية الإمـــبريالية المحاصرة أن تتعلق بالسلطة وتعيد إنتـــاج نهجهـــا فـــى استخلاص فائض القوة، كان يرى أنهم استطاعوا البقاء من خلال القـــضاء علـــى الديمقراطية وتشكيل أيديولوچية واحدة شبه إجبارية عن الوحدة الوطنية، وفوق هذا وذاك من خلال استغلال قوة الدولة والتدخل الكبير فى الاقتصاد من أجل ضـــمان إنتاج رأس المال الخاص بهم واستمرار أساليبهم المعقدة لاستخراج فائض القيمـــة من الشعب ككل، وقال بوخارين إن دولة الـــبروليتاريا سوف تكون انعكاسا لدولـــة الرأسماليين الاحتكاريين "وهكذا فإن نظام رأسمالية الدولة يحول نفسه إلى نقيضه- إلى دولة اشتراكية للعمال" ***(Bukharin 1971, p.79)***.

## أيديولوچية الدولة السوڤيتية ـ الوعد بالوفرة

لقد بلور لينين وتروتسكى، وكذلك بوخارين على وجه الخصوص، الـــدعائم النظرية للدولة الاشتراكية فى ١٩٢٠ و١٩٢١، ولكن ثَبُت استحالة تحقيقها فى ذلك الوقت. وفى ربيع ١٩٢١ واجه النظام تراكم أزمات دمرته- وكادت أن تطيحـــه، فقد قامت انتفاضة العمال فى پتروجراد وتلاها تمرد البحارة فى قاعدة "كرونشتات" ***Kronstadt*** البحرية المتشددة، فى الوقت الذى كانت فيه ثورة الفلاحين مـــشتعلة غربى وجنوبى روسيا. تم القضاء على بقايا الحركة الثورية التى قامت بعد الحرب عندما قُمعت الحركة الشيوعية الألمانية فى مارس ١٩٢١، أما الأمل فـــى ثـــورة

بروليتارية عالمية لوضع نهاية للرجعية الروسية فكان مؤجلا إلى أجل غير مسمى، وكان النظام يحاول محاولات العاجز أن يحكم دولة منهارة منعزلة.

فى ذلك المناخ حدث التراجع الاستراتيجى للسياسة الاقتصادية الجديدة وانقلبت الخطط الكبرى لتوجيه الدولة وإدارتها الشاملة للاقتصاد رأسا على عقب، وانسحبت الدولة من ملكية وإدارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة، مسقطة جل اهتمامها على الجوانب المهمة والشركات الكبرى استراتيجيا فى الصناعة والاتصالات؛ ومع انسحاب الدولة ازدادت حرية الفلاحين والتجار فى تسويق سلعهم ووصلت تجربة حرب الشيوعية إلى نهايتها، ووضعت مكانها الاشتراكية كنمط إنتاجى.

وكان واضحا منذ البداية أن التخطيط القومى الشامل يتطلب سيطرة الدولة على عناصر الإنتاج: الأرض ورأس المال والعمل والنقل وتوزيع الناتج. وفى ١٩٢٨ كان الشيوعيون الروس أبعد كثيرا عن تحقيق تلك السيطرة مما كانت عليه الكثير من النظم الأوروبية. قامت ثورة ستالين فى الخطتين الخمسيتين التاليتين بتغيير هذا الموقف وتفعيل ما أصبح يعرف بالاقتصاد المخطط لأول مرة فى التاريخ، وكثيرا ما كان لينين يشيد بستالين باعتباره رجلاً يُعتَمد عليه فى وضع الأشخاص والعاملين فى الحزب وفى أجهزة الدولة فى مواضعهم الصحيحة. بعد وفاة لينين قدم ستالين نفسه باعتباره المفسر لما أسماه "اللينينية" واستخدم قاعدة القوة التى بناها داخل الحزب ليهاجم اليسار أولا (المرتبط بتروتسكى ومؤيديه) ثم اليمين (الملتف حول زينوفيف ***Zinoviev*** وكامينيف ***Kamenev***). وفى ١٩٢٨ أصبحت له السيطرة على آلة الحزب/الدولة وراح يعلن عن خطط جذرية لتحويل البلاد سريعا إلى التصنيع والتجميع الزراعى؛ وفجأة انقلبت السياسة الاقتصادية الجديدة رأسا على عقب. ليس بوسعنا هنا أن نخوض فى أسباب ودوافع ذلك التحول المفاجئ أو تفحص أرقام الوفيات التى جلبتها تلك الإبادة الجماعية ولكن بوسعنا القول إن ذلك التحول كان الأكثر وحشية والأشد دموية يواجهه مجتمع حديث على يد حكومته. تحطمت تماما سبل الحياة بكل ما فيها من تقاليد ومواطن

أمن ونقاط حيوية، تحطمت إلى الأبد... وعانت كافة الطبقات من الحرمان، دُمِّرت المدن وأقيمت معسكرات العمل الجبرية وأحرقت المحاصيل وضُيِّعت تماما سبل الحياة ووقعت المجاعة التى حصدت أرواح الملايين، واستطاع النظام أخيرا أن يضع الأرض تحت سيطرته – ولكن أية تكلفة باهظة دفعت لقاء ذلك! كما أخضعت أيضا عمالة مهولة من المعدمين الذين وُظفوا من أجل بناء المدن والمؤسسات الصناعية الكبرى وشق القنوات وبناء محطات الكهرباء المائية لإشعال الدافع إلى زيادة الإنتاج. كان ستالين هو الذى يقود ذلك التحول الزراعى والصناعى الأهوج ..غير المخطط ***(Nove 1992)***.

كانت تلك جدلية محورية فى معركة ستالين الطويلة مع تروتسكى، وهى أن الاتحاد السوفيتي يستطيع بالفعل أن يبنى الاشتراكية فى دولة واحدة. لم يستطع بالطبع أن يكمل بناء الشيوعية ولكن كان بوسعه (بل تعين عليه) أن يمضى قدما فى بناء نمط إنتاجي يؤكد تفوقها على الرأسمالية ***(Stalin 1953-5, vol.VI, pp.110-11)***. وعلى المستوى الملحوظ يتعين على الاشتراكية- كنمط إنتاجى- أن تثبت، وتوضح، تفوقها على الرأسمالية. لقد حلت محل الرأسمالية بالتدريج وراحت تدعى أنها سوف تحرر الإبداع التكنولوچى الذى أخمدته الاحتكارات الرأسمالية، ووعدت بأن تنهى ازدواجية الطاقة الإنتاجية وأن تزيل الفجوات المتواترة بين الإنتاج والاستهلاك التى تتسبب فى توالى حالات الركود وتبديد الموارد والبطالة.

وتوافقا مع النمط السان سيمونى فى الماركسية، وهو الفكر الذى سيطر على أيديولوچية الدولة السوفيتية فيما بعد، فإن هدف المجتمع كان أن يضمن للفرد الإشباع المستمر لحاجاته المادية، فالأفراد لديهم احتياجات دائمة ومهمة إلى الطعام والمسكن والملبس لابد من إشباعها، ثم باستطاعتهم أن يدركوا وجود المزيد من الحاجات من خلال التخيل. المأساة هنا هى أنه حتى الحاجات الضرورية قد لا يتم إشباعها، والمفهوم الأساسى للاشتراكية على النمط السوفيتى هى أن للفرد حاجات مادية كثيرة للغاية (وطاقة إنتاجية محدودة) وبالتالى فهو يحتاج إلى المجتمع

لضمان إشباع هذه الحاجات، والفرد بداخل المجتمع لا يُمنح مجموعة من الحقوق المكتسبة وإنما لابد من أن تكون لديه مقدرة على العمل؛ فهو يدخل المجتمع كطاقة عاملة. ولكي يشعر الأفراد بالأمان وبإشباع الحاجات التى لن يتيحها لهم سوى المجتمع، فإن عليهم أن يقبلوا السيطرة على قدرتهم على العمل وهذه السيطرة لابد أن يمارسها المجتمع أو بالأحرى المؤسسة السلطوية المنظمة للمجتمع- ألا وهى الدولة. ومن الطبيعى أن الدولة لن تستطيع أن تضع وتراقب وتكافئ خطط عمل كل فرد من المواطنين، ولكنها تعرف مقدار قوة العمل وتضعها فى إطار البناء القومى الذى تقوده الوزارات المركزية فى الحكومة، فالفرد يشارك بالعمل المفيد اجتماعيا (وبالتالى يصبح صالحا للمواطنة) كعامل داخل المؤسسة المشاركة فى الخطة؛ وعلى المؤسسة الجماعية مسئولية أن تضمن أن يكون لدى كل أفرادها مواقف سليمة وصحيحة تجاه الأداء المنظم والمستمر، ليس كعمل فحسب وإنما كمسئولية اجتماعية أيضا، كما تتكون من بناء متدرج من قواعد الأوامر والواجبات التى تضمن أن يقوم كل فرد بالفعل بتحقيق أهداف العمل، كما أنها هى التى تحدد قدر مكافأة كل عامل؛ كذلك فإن الإدارة، التابعة للحزب، هى التى تحدد المرشحين للتدريب واكتساب المهارات وبالتالى هى التى تحدد أسباب الترقية، وهى التى تحدد ما ينبغى فعله وكيف يتم وعلى يد من.

كان للمؤسسة الجماعية جوانب اقتصادية اجتماعية وأخلاقية سياسية أوسع، وكثيرا ما كانت تتحكم بالعقارات وتحدد من يحظى بأفضلها، كما كانت تتحكم بالسلع الاستهلاكية المعمرة مثل السيارات والتلفزيونات الملونة والغسالات، وتدير الأنشطة الترفيهية المتاحة للعمال، وكثيرا ما تملك وسائل الراحة والترفيه. كانت المؤسسة الجماعية هى الموقع الإجبارى الذى يمكن لأى مواطن أن يحقق ذاته فيه، وعليه أن يخضع لسيطرته عليه، سيطرته على أن يمنحه أو يمنع عنه السلع القيمة التى يوفرها المجتمع. من الطبيعى إذن أن يتم إشراك الأفراد منذ نعومة أظفارهم فى البنى الاجتماعية للأسرة والأصدقاء والجيران وفى أنماط السلوك التى تضمن لهم الحصول على الموارد النادرة، العمل المنظم كان وحده أهم مؤشر ولابد من تكملته بأنماط الملبس وعلامات التحضر (كحضور الاجتماعات ورفع الأيدى

والتصويت وترديد شعارات المساندة) ودعم السياسات القائمة والشخصيات القيادية. كانت المؤسسة الجماعية إذن هى المكان الذى تتم فيه مساندة القيم المادية وكذا القيم الأخلاقية والسياسية وهى مكان إنتاج هذه القيم التى توحد المجتمع ككل.

ووفقا للآراء السوفيتية عن عدالة التوزيع فإن العامل بقدر ما ينتج، يحصل على المقابل. وكلما زاد إنتاج العامل ومؤسسته زاد عائد المؤسسات التخطيطية المركزية، أى أن قوة جهاز الدولة المركزى تزيد. نظام التخطيط القائم من خلال الوزارات وصناديق الائتمان والشركات والمصانع هو وسيلة الدولة السوفيتية لاستخلاص الفائض الاجتماعى من الشعب كله. وفى المطلق، كان هو النظام الأمثل لإعادة إنتاج القوة ممن يملكونها. كانوا هم من يتحكمون فى فائض القيمة الاجتماعى من خلال فرض أسعار كل السلع والخدمات والتحكم فى الضرائب وأجور العمال، وهذه القيمة الاجتماعية المضافة كانوا هم وحدهم الذين يحافظون عليها. ومن خلال الإدارة الصحيحة لفائض القيمة ومن خلال تدرج العوائد والفوائد التى تعود على النخب صار باستطاعة أصحاب المصانع الكبار أن يضمنوا زيادة إنتاجهم. الكل فى هذا النظام أعضاء فى شبكات معقدة، يأخذ بقدر ما يعطى وينطبق ذلك على جميع المستويات ***(Konrad and Szeleyni 1979; Feher, Heller and Markus 1983; Harding 1984)***.

إن أمراض الجهاز الاقتصادى السوفيتى لهى اتهام للماركسية الوضعية التى اشتق منها، والتجربة السوفيتية تؤكد أنه مع اتساع وحدات الجهاز الاقتصادى السوفيتى وتحديثها وتعقدها واعتماد كل منها على الأخرى تزداد الصعوبة فى تخطيطها، وبعيدا عن كونها المنقذ العظيم الذى خلص الصناعة أخيرا من عدم الكفاءة وأطلق العنان للتحديث التكنولوجى فإن خطة الدولة أثبتت أنها، على جميع المستويات، عقبة فى وجه التحديث والكفاءة وصعب التخلص منها. أصبحت خطة الدولة هى المشكلة وليس الحل، وثبت أن الفرضيات الحداثية الوضعية التى أدت إلى مشروع التخطيط ممعنة فى التفاؤل. حتى أفضل العقول الرياضية وأعقد أجهزة الكمبيوتر أثبتت أنها غير كفء بالمرة فى محاولاتها لتخطى كم المتغيرات

المتشابكة التى كان على الاقتصاد المخطط أن يتعامل معها، وقد بات واضحا للناس أخيرا، وللمخططين أنفسهم، أن التخطيط قد فشل فى وعوده لأنه ببساطة لم يضمن لا للمواطنين ولا للمنتجين المزيد من الفوائد المادية عما تضمنه الأنظمة المنافسة، كما أن ذلك النظام لم يكافئ المنتجين على قدر إنتاجهم، ولكن تلك الوعود هى ما بررت الافتقار إلى استقلالية الفرد أو تحكمه فى عمله. كانت تلك هى الوعود المركزية فى تشريع النظام السوفيتى. وكانت المشكلة التى ظهرت أخيرا فى جميع نظريات العقد الاجتماعى هى أنه عندما تفشل الدولة فى تقديم التزاماتها يصبح المواطنون فى حل من التزاماتهم. فى أواخر الثمانينيات اتضح أن أنماط التشريع المستقاة من ماركس والتى كانت تتم ممارستها داخل الاتحاد السوفييتى لا يمكن أن تستمر كأساس لقوة الدولة.

## ...والنتيجة

كل أشكال المشروع الماركسى للتحرر تم تجربتها وثبت فشلها جميعا؛ وانتهى المشروع الاشتراكى الذى كان ينظر إليه باعتباره حرية تقوم على الكوميونة- انتهى بالتراجع والعزلة والدمار، وأفضى مشروع الاشتراكية، ككفاءة وأمان تتيحه وتضمنه الدولة، إلى جوع ورعب فى عهد ستالين، كما انتهى المشروع الاشتراكى كوعد بالوفرة تحققها آليات التخطيط التى تحوى جميع طوائف الشعب، انتهى إلى فساد النخبة ونقص السلع الاستهلاكية. وفى النهاية كانت هناك محاولة نظرية (وعملية) للتفاعل مع تعقيدات السياسات الحديثة.

يمكن القول إذن إن الماركسية أفقرت الخطاب السياسى على مدار الفترة السوفيتية ولازالت إلى يومنا هذا تعرقل قيام علاقة صحية بين الدولة والمجتمع المدنى فى روسيا. لم يحدث أثناء التجربة السوفيتية بكاملها أن نوقشت قضايا مثل كيف نحكم وكيف نحاسب أصحاب السلطة أو كيف نحملهم المسئولية، ولم توجد أبدا السياسة التى تتضمن استراتيجيات بديلة سياسيا أو اقتصاديا. فى نهاية الأمر فقط بدأ واضعو النظريات الاجتماعية السوفيتية والزعماء السياسيون يفكرون بجدية

فى العلاقات المتبادلة بين المجتمع المدنى والفرد والدولة. وفى النهاية فقط أعيد اكتشاف المجتمع المدنى كمجال ممكن للتطوير والتنمية الذاتية المستقلة، وأنه ينبغى أن يكون له نصيب كبير منها. وكان ذلك يتطلب مواقف جديدة تجاه القانون. فى نهاية التجربة السوفيتية فقط عرفت فضائل التعددية واعتُرف بها على استحياء. تلك الاكتشافات الجذرية اقترحها ميخائيل جورباتشوف على استحياء فى برنامجيه البريسترويكا (*perestroika*) "إعادة البناء" و"التحول إلى الديمقراطية" (*demokratisatsiya*)، ولم يؤديا إلى استقرار وتحديد النظم السوفيتية للسلطة، بل كان لهما الأثر المعاكس لذلك تماما. التحول إلى الديمقراطية تحديدا أثبت أنه يمحو الاحتكار الشيوعى للسلطة، وأسرع بإفراز دوائر انتخابية سياسية ووطنية جديدة أدت إلى تفكيك الاتحاد السوفيتى تماما؛ وأخيرا وبالكثير من المشقة، استطاع بعض المجموعات والأفراد أن يخرجوا عن قيود خطة الدولة والمؤسسة الجماعية ويؤسسوا أعمالا جماعية أو فردية؛ لكن ما إن تم إشباع هذا الميل إلى سيطرة الإنسان على عمله حتى تلاشت قوة الحزب والدولة، ولم يعد النظام قادرا على إنتاج القيم المادية ولا المعنوية الضرورية لبقائه، بل أفسح مجالا لشكل مناقض من الرأسمالية والنمو القوى لديمقراطية العامة وإغواءات غامضة بالقومية.

# ١٢ـ الشيوعية الآسيوية

ديڤيد مكليلان(*) *DAVID McLELLAN*

## السياق التاريخي

لما كانت الماركسية بداية هى نتيجة التفكير فى التداعيات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للثورة الصناعية، فقد استقرت فى أوروبا؛ ولذا فإن تطبيقها فى آسيا لم يخلُ من مشكلات، إلا باعتبارها مرآة تحملها الدول الأكثر تقدما أمام تلك الأقل تقدما لكى ترى فيها الأخيرة مستقبلها" (**Marx 1995, p. 12**). ما حدث هو أن الماركسية لم تتقدم فى آسيا إلا بالتكيف مع عاملين: أولا: كان عليها أن تتوافق مع القيم الثقافية الأصلية، وذلك رغم أن الكثير من الماركسيين قد لا يتفقون مع ما قال به يو با سوى ***U Ba Swe*** الأمين العام للحزب الاشتراكى فى بورما فى ١٩٥١ من أن "الماركسية لا تعادى البوذية؛ فالفلسفتان صراحة ليستا متشابهتين فحسب، بل إنهما متطابقتان من حيث المفهوم" (***Trager 1959, p.11***)، إلا أن الأمر يستدعى قدرا من التكيف بين النظرية الماركسية والأنماط والمعتقدات الثقافية فى الدول الآسيوية. وتنطبق كلمات ماوتسى تونج ***Mao Zedong*** حين قال: "أقول للشيوعيين الصينيين الذين هم جزء لا يتجزأ من الأمة الصينية العظيمة إن أى حديث عن الماركسية بمعزل عن الخصوصيات الصينية هو ماركسية مجردة- ماركسية فى الفراغ" (***Mao 1965-77, vol.I, pp.209ff***)، هذه الكلمات تنطبق على الماركسية الآسيوية بشكل عام. ثانيًا: لقد وصلت الماركسية إلى آسيا لتدعم- ظاهريا على الأقل- الطموحات القومية الوطنية المناهضة للاستعمار، ورغم تصريحات ماركس المبسطة بأن العمال لا وطن لهم فإن التحليل الماركسى للإمبريالية وللحركات القومية فى العالم غير الأوروبى أصبح أكثر إلحاحًا مع توالى سنوات القرن العشرين.

---

(*) أستاذ النظرية السياسية ـ كلية جولد سميث ـ جامعة لندن.

كان انتصار البولشفيك فى ١٩١٧ يعنى أن الماركسية الآسيوية نشأت تحت مظلة الاتحاد السوفيتى *(Carrere d'Encausse and Schram 1969, pp.69ff)*. وفى المؤتمر الثانى للدولية الشيوعية فى ١٩٢٠ قال رئيس الوفد الهندى ام. ان. روى *M. N. Roy* إن مصير الثورة فى أوروبا كان يعتمد على نجاحها فى آسيا وهو ما سوف يحرم الرأسمالية الأوروبية من مكاسبها الزائدة (للمزيد عن آراء روى انظر *Gupta 1980*). أما لينين فقد تبنى، على العكس، منهجا أكثر حذرا وكان أكثر اهتماما بحماية الدولة السوفيتية الوليدة، وساند فكرة حماية الدولة السوفيتية، كما استحسن إلحاق الحركة الشيوعية فى الدول المتخلفة بالحركات القومية "البرجوازية الديمقراطية". وفى حين كان لينين شديد التعاطف مع الحركات الفلاحية، كان من رأى روى أن الطبقة العاملة فى آسيا هى بالفعل طبقة كبيرة ولديها من الوعى ما يؤهلها لقيادة الحركة الثورية، ولكن الأحزاب الشيوعية الجديدة فشلت فى تحقيق تقدم فى المجالات التى كان يتوقع منها ذلك وفقا للمبادئ الماركسية الأرثوذكسية؛ ففى الهند فشل الحزب الشيوعى فى أن يصبح حزبا رئيسيا فى الصراع ضد الحكم البريطانى؛ وفى اليابان، التى كانت بها بالفعل طبقة عاملة صناعية كبيرة، لم يصبح الحزب الشيوعى قوة يحسب لها حساب إلا فى ظل الاحتلال الأمريكى بعد الحرب. فى الصين فقط بدأ يتكون شكل متميز من الماركسية الآسيوية- ولكن بعد التدهور الدرامى الذى أصاب الحزب الشيوعى على يد الحركات البرجوازية القومية نفسها والتى كانت السياسة السوفيتية قد أخضعت الحزب لسطوتها.

## الماركسية الصينية

تأسس الحزب الشيوعى الصينى *CCP* فى ١٩٢١ بحضور ماوتسى تونج *Mao Zedong* أحد أعضائه الثلاثة عشر، ومنذ البداية كان يواجه المشكلات التقليدية عن ماهية السياسات التى ينبغى تبنيها للثورة التى بدت وكأنها ثورة قومية جمهورية "برجوازية" (للمزيد انظر *Luk 1990*). فى بداية عام ١٩٢٠ دعمت

معظم القوى القومية الثورية حزب الكومينتانج ***Kuomintang*** (***KMT***) الذى أسسه الدكتور صن ياتصن ***Sun Yatsen*** فى جنوب الصين فى كانتون بدعم من روسيا، واعتبره تروتسكى حزبا برجوازيا على عكس ستالين الذى كان يراه تحالف طبقات مختلفة، ولكن وجهة نظر ستالين هى التى سادت؛ وتحت ضغط روسى كون الحزب الشيوعى الصينى جبهة موحدة فى ١٩٢٣ كان الكومينتانج هو جناحها اليسارى. فى بداية ١٩٢٦، وتحت زعامة "شيانج كاى شيك" ***Chiang Kai-shek*** الذى خلف "صن"، قام الكومينتانج بالحملة الشمالية الناجحة لإطاحة زعماء الحرب والإمبرياليين الغربيين المتحالفين معهم، ولكن عندما نظم الشيوعيون ثورة ناجحة فى شنغهاى (كانت تضم أكبر تجمع للعمال الصناعيين فى الصين)، انقلب شيانج عليهم بلا رحمة فقتل المئات منهم وتم حظر الحزب بشكل عام؛ وتحت زعامة ماو تراجع الجنود الشيوعيون إلى منطقة "چنج كانج شان" ***Jingkangshan*** الجبلية الوعرة على الحدود الشرقية لمقاطعة "هُنان" ***Hunan*** مسقط رأس ماو. ومع تعقب الكومينتانج للجنة المركزية الآخذة فى اتباع منهج ستالين ومحاصرتها، فضلت هذه اللجنة سياسة ملاقاة الكوميتانج وجها لوجه. كان مصير الجيش الأحمر فى النهاية هو التصدع والبحث عن ملجأ له، وهو ما حدث بالفعل فى ١٩٣٤ فقطع ستة آلاف ميل فى اثنى عشر شهرا فى أشد الأراضى الجبلية وعورة قبل أن يجد قاعدة آمنة فى "ينان" ***Yenan*** شمال غربى الصين، وكان أثناء ذلك الزحف الطويل أن أصبح ماو الزعيم الأوحد للحزب والقادر على منح الماركسية الصينية شكلها المميز.

من الصعوبة بمكان تحديد مدى اقتباس ماركسية ماو من الثقافة الصينية. قد تكون الحقيقة القائلة بأن الفكر الصينى أكثر تجريبا ونفعية وبراجماتية من نظيره الغربى قد أثرت فى ماركسية ماو. كذلك كانت هناك عناصر جدلية فى البوذية والطاوية- وكانت كلتاهما تنظران إلى الأمور من خلال التضاد بين الخير والشر، أو "*yin and yang*" ، كما تأثر ماو بقراءاته للروايات الصينية الكلاسيكية مثل "حد الماء" بما فيها من تمجيد للثورات الفلاحية والعسكرية؛ أما الأكثر وضوحا من ذلك فهو أن الدور المحورى فى الحركة الثورية كان للفلاحين الذين وصفهم ماو

بأنهم "طلائع الثورة" (*Mao 1965-1977, vol.I, p.30*). أصبح ذلك أكثر وضوحا فى التطبيق عندما استقر الشيوعيون فى "ينان" حيث كانت تطبق سياسة زراعية معتدلة: المصادرة والإيجار مقصور على ثلث المحصول، ولم يكن هناك حوافز إضافية لاستصلاح الأراضى فتمكن الشيوعيون من تحقيق الاكتفاء الذاتى فى الغذاء، كذلك قام المسئولون بالجيش والحزب بدور فعال فى الزراعة وفى الأنشطة الإنتاجية الأخرى لكى يحدوا من الحاجة إلى تمويل الحكومة، ولكن الطبيعة الثورية للشيوعيين كانت تعنى منح المزيد من الأهمية للجيش. فى هذا السياق أطلق ماو تصريحه الشهير بأن "كل شيوعى لابد من أن يدرك حقيقة أن القوة السياسية تنبع من ماسورة المدفع"؛ رغم أنه أستطرد ليقول "إن مبدأنا هو أن الحزب هو الذى يقود المدفع ولا يمكن أبدا السماح للمدفع بأن يقود الحزب (*Mao 1965-1977, vol.II, p.224*). ولعل إحدى الركائز الأساسية للجذور التاريخية للشيوعية الصينية هى تلك السرية التى أحاطت بالمناقشات داخل بنية المستويات التنظيمية للحزب؛ وفى حين خاض الشيوعيون الروس حربهم الأهلية القصيرة بعد أن امتلكوا السلطة وحافظوا على مناخ من النقاش المفتوح نسبيا داخل الحزب فى العشرينيات، كان الحزب الشيوعى الصينى منخرطا فى الحروب بشكل دائم سواء ضد الكومينتانج أو ضد الغزاة اليابانيين على مدى عقدين من الزمان قبل أن يعلن انتصاره النهائى.

كانت الطبيعة العسكرية للشيوعية الصينية الباكرة تعنى أن أحد أهم إسهامات ماو فى الماركسية المعاصرة وتطبيقاتها هو مفهومه عن حرب العصابات. واعتمادا على التراث الصينى الكلاسيكى لدى كُتّاب من أمثال صن تسو **Sun Tzu** (*Mao 1965-1977, vol.I, p.237*)، كان يرى أن قوات حرب العصابات لابد من أن تكون منظمة للغاية، ومن خلال التركيز السريع تنجح فى شن الهجمات على قوات تفوقها عددا، وعندما تحين الفرصة لابد أن يسارعوا بالانضمام إلى القوات المنظمة التى تعمل خلف خطوط العدو. الأهم من ذلك هو أن العصابات لابد من أن يكون لها قواعد تستريح فيها من وقت إلى آخر، شريطة أن تكون فى مناطق يصعب الوصول إليها جغرافيا كالمناطق الجبلية أو تلك التى

تحيط بها صحارى أو مستنقعات. فى هذه المناطق ينبغى على القوات أن تفلح الأرض، وتنشط فى الإنتاج، وأن ترفع من إنتاجية السكان المحليين، وأن تنظم الخدمات الاجتماعية إن أمكن؛ حتى لا تكون عبئا على السكان المحليين، وأن تقهر الملل فى فترات عدم النشاط التى توهن من عزم الجيوش. هذه الأساليب طبقها أنصار تيتو *Tito* بنجاح فى يوغوسلافيا وجبهة التحرير الوطنية ***FLN*** فى الجزائر وأثناء الثورة الكوبية، وفى الهند الصينية بالطبع.

نجاح هذه الأساليب والتوسع الواضح للقوة الشيوعية فى شمال شرق الصين، مكنا ماو من إعلان أفكاره عن مستقبل الثورة الصينية؛ وفى توافق مع مبادئ لينين التى أكدتها سياسات الجبهة الشعبية الستالينية للدولية الثالثة بعد ١٩٣٥ راح يتحدث عن الثورة على مراحل- ثورة ديمقراطية برجوازية تسبق الثورة الاشتراكية، "فى مسارها التاريخى ينبغى أن تمر الثورة الصينية بمرحلتين: أولاً الثورة الديمقراطية، وثانيا الثورة الإشتراكية وهما بطبيعة كلتيهما عمليتان ثوريتان مختلفتان تماما (***Mao 1965-1977, vol.II, p.341***). ولكن بسبب ظاهرة الإمبريالية فقد كانت الثورة العالمية- التى كانت الصين جزءا منها- ثورة اشتراكية. وعليه فإن الثورة الصينية رغم أنها كانت برجوازية كانت تمضى تحت قيادة البروليتاريا: "إن الخطوة الأولى فى ثورتنا ستؤدى إلى قيام مجتمع ديمقراطى جديد تحت سيطرة دكتاتورية مشتركة لكل الطبقات الثورية فى الصين بقيادة البروليتاريا الصينية، ثم تمضى الثورة إلى المرحلة الثانية حيث يقوم مجتمع اشتراكى فى الصين" (***Mao 1965-1977, vol.II, p.347***). وذهب ماو أبعد من لينين حين قال إن الدكتاتورية ستكون واحدة من بين طبقات ثورية عديدة. كان يريد أن يؤكد الطبيعة الثورية للشعب الصينى ككل، وكان تأكيد الطبيعة البرجوازية للثورة يكفى بالنسبة إلى الفلاحين الذين لم يتحمسوا للاشتراكية، وعندما كان يذكر البروليتاريا كان يعنى الحزب الشيوعى الصينى الذى كان بديلا عن طبقة عاملة "غائبة". لم يكن الانتقال السريع إلى الاشتراكية ولا المركزية الصينية لطبيعة التنمية بعد الحرب العالمية الثانية، جزءا من تفكير ماو حينذاك.

وبينما كان ماو يتأمل ماهية الثورة السياسية القادمة، كان مهتما كذلك بوضع الأسس الفلسفية للحزب فأصدر مقالتين تحت عنوان "عن التطبيق" ***On Practice*** و "عن التناقض" ***On Contradiction***. فى المقال الأول أكد أن "الماركسيين يرون أن النشاط الإنتاجى هو أهم الأنشطة العملية وأنه هو الذى يحدد بقيتها" ***(Mao 1965-1977, vol.I, p.295)***، وبذلك كان يواصل التراث الماركسى كما فعل لوكاتش وجرامشى وأخيرا لينين. وفى مقاله عن التطبيق زاوج بين طريحة فيورباخ ***Theses on Feuerbach*** وأسلوب علمى طبيعى منكرا أن يكون للماركسية أى أساس وجودى أو ميتافيزيقى، وكان ذلك متفقا مع بغض ماو للتعلم من الكتب والجمود الفكرى، وكذا مع رغبته فى إعطاء تبرير نظرى لسياساته الخاصة. كان النجاح العملى لنظام "ينان" ***Yenan***– رغم أنه لم يكن نظاما أورثوذوكسيا بالمقاييس الشيوعية– هو مبرره الذاتى؛ إذ إن الفلسفة الماركسية للمادية الجدلية "تؤكد اعتماد النظرية على التطبيق، ومن ثم فهى تخدم التطبيق؛ فصدق أى معرفة أو نظرية لا تقرره المشاعر الذاتية وإنما النتائج الموضوعية فى الممارسة الاجتماعية، فالتطبيق الاجتماعى أو الممارسة الاجتماعية فحسب هى معيار الحقيقة" ***(Mao 1965-1977, vol.I, p.297)***.

وفى مقاله الثانى "عن التناقض" نحى ماو جانبا "قوانين" الجدل ووضع مسألة التناقض فى قلب نظرته إلى العالم (انظر ***Knight 1990***)، ولكن اهتمامه بتأكيد خصوصية التناقض كان أكبر من تأكيده عموميته، فأصحاب الجمود الفكرى ***dogmatists*** "لا يفهمون أن الظروف تختلف باختلاف الثورات، وبالتالى لا يفهمون ضرورة اللجوء إلى أساليب مختلفة لحل التناقضات المختلفة؛ بل إنهم على العكس من ذلك يتبنون ما يتخيلونه أنماطا أو صيغا لا بديل لها ويطبقونها فى كل الحالات، ما يؤدى إلى انتكاس الثورات أو حدوث فوضى عارمة فيما كان أصلاً يسير على ما يرام" ***(Mao 1965-1977, vol.I, p.331)***. التناقضات المختلفة تحتاج إلى أساليب مختلفة لحلها، فعلى سبيل المثال كان "فى روسيا اختلاف جوهرى بين التناقضات التى حلتها ثورة فبراير وتلك التى حلتها ثورة أكتوبر ***(Mao 1965-1977, vol.I, p.332)***. وبالتحديد كان يريد أن يحلل ما أسماه تناقضا رئيسيا

وأحد أوجه التناقض، فكتب يقول: "هناك العديد من التناقضات فى عملية تطور أى شيء معقد وأحد هذه التناقضات يكون هو بالضرورة التناقض الرئيسي، ووجوده وتطوره هما اللذان يقرران ويؤثران فى وجود التناقضات الأخرى وتطورها" (***Mao 1965-1977, vol.I, p.331***). كانت متضمنات السياسات السائدة واضحة: الحرب ضد اليابان هى التناقض الرئيسى والصراع ضد الكومينتانج- مؤقتا- هو الثانوى. وفيما يتعلق بالمبادئ العامة للمادية التاريخية، تضمنت وجهات نظر ماو إعادة صياغة حيث كتب يقول:-

" تلعب القوى الإنتاجية والتطبيق والقاعدة الاقتصادية بوجه عام الدور الرئيسى الحاسم، وكل من ينكر ذلك ليس ماديا. ولكن علينا أيضا أن نعترف أنه فى ظروف معينة يصبح لجوانب مثل علاقات الإنتاج والنظرية والبنية الفوقية أيضا دور أساسى ومحدد، وعندما تعوق البنية الفوقية (السياسة والثقافة ...إلخ ) تطور القاعدة الاقتصادية، تصبح التغيرات السياسية والثقافية أساسية وجوهرية (***Mao 1965-1977, vol.I, p. 336***)".

هذا المنهج الذى أفضى إلى تأكيد السياسة والثقافة استخدمه ماو فيما بعد استخداما كاملاً.

انتصار الحزب الشيوعى الصينى فى ١٩٤٩ مكن ماو من تأكيد عناصر البنية الفوقية، لا سيما أثناء الثورة الثقافية ***Cultural Revolution***، وبعد ثلاث سنوات فى إعادة بناء الاقتصاد الذى دمرته الحرب الأهلية، شهدت الخطة الخمسية الأولى من ١٩٥٣ – ١٩٥٧ تقدما اقتصاديا نحو الاشتراكية، أكبر كثيرا مما كان متصورا فى ١٩٤٩؛ ويرجع ذلك، فى جزء منه، إلى الصدام الحتمى بين التخطيط ووجود الملكية الخاصة سواء فى الصناعة أو الزراعة، كما يرجع إلى الحرب الكورية التى فرضت قيودا على الاقتصاد الصينى وسارعت بتقليص القوة الاقتصادية للطبقات المعادية للنظام. أما فى القطاع الزراعى فكان الدافع نحو التعاونيات والتجميع هو وقف الانزلاق فى الاتجاه المعاكس. ومثل بوخارين، كان ماو يرى أن الصناعة لابد من أن تخدم الزراعة. فدعم الكوميونات حتى تدعم بدورها تجمعات الفلاحين وليس بغرض استخراج الفائض لصالح الصناعات الثقيلة

مثل بريوبراچنسكى ***Preobrazhensky*** وستالين، وبنهاية ١٩٥٦ كان كل الفلاحين مشاركين فى التعاونيات ومعظمهم فى تعاونيات اشتراكية بالكامل- قبل عشر سنوات من الهدف الذى وضع فى ١٩٥٣. هذه العجلة تضمنت بعض الخروقات فى التطبيق وبعض المقاومة من جانب الفلاحين- ولكن ليس على المستوى الذى حدث فى الاتحاد السوفيتى فى أوائل الثلاثينيات، إلا أنها كانت ضرورية لسببين: الأول هو الحاجة إلى زيادة الإنتاج الزراعى لتحفيز الصناعة. لقد أدى إيمان ماو بالإمكانيات الثورية للريف الصينى وتفضيله للبشر على الآلة، أدى به فى النهاية إلى التفكير بأن زيادة الإنتاج الزراعى لابد أن تسبق، أو على الأقل تصاحب، زيادة فى الإنتاج الصناعى وذلك، على عكس النظرة التقليدية بأن التحول إلى الآلة لابد من أن يسبق التجميع الزراعى- وهى النظرة التى أرساها ليو شاووكى ***Liu Shaoqi***؛ أما السبب الثانى فهو الحاجة إلى دعم الزيادة السكانية التى بدأت فى الارتفاع الكبير مع الانتعاش الاقتصادى.

هذا التقدم السريع نحو الاشتراكية كان مصحوبا بإعادة النظر فى طبيعة الطبقة والتناقضات فى المجتمع الصينى، ورغم إعلان ماو فى ١٩٤٥ أنه "من الوهم أن نحاول بناء مجتمع اشتراكى... دون ثورة برجوازية ديمقراطية صميمة من نوع جديد يقودها الحزب الشيوعى" (***Mao 1965-1977, vol. III, p.283***)، سادت وجهة النظر بأن الانتقال إلى الاشتراكية كان قد بدأ بالفعل فى ١٩٤٩، وفى مقاله فى ١٩٥٧ بعنوان "حول المعالجة الصحيحة للتناقضات بين الشعب" قال إن الانتصار الاشتراكى قد تحقق بالفعل فى الصين وأن الاشتراكية كانت فى طور البناء ولكن التناقضات قد تبقى- التناقضات مع العدو، وتلك الموجودة بين طبقات الشعب نفسه، وكتب "فى المجتمع الرأسمالى تعبر التناقضات عن نفسها فى الصراعات والعداوات الحادة وفى الصراع الطبقى العنيف، ولا يمكن للنظام الرأسمالى نفسه أن يحلها ولابد لذلك من ثورة اشتراكية. ولكن الحالة مختلفة تماما فى المجتمع الاشتراكى فهى ليست تناقضات عدائية، وبالإمكان حلها دائما عن طريق النظام الاشتراكى نفسه" (***Mao 1965-1977, vol. V, p.393***).

التناقضات العدائية- مع أعداء الشعب والثورة المضادة- كان قد تم القضاء عليها الى حد بعيد أثناء العنف الذى وقع عندما استولى الشيوعيون على السلطة، فى حين أن التناقضات المرتبطة بالفلاحين والبرجوازية الوطنية والمفكرين بقى التعامل معها على نحو أكثر استمرارية؛ أما التناقضات التى ظلت موجودة بين أفراد الشعب فقد تعامل معها حزب سلطوى؛ كما أدت هزيمة الشيوعيين المتمركزين فى المدن فى عام ١٩٢٧ وتحطيم الغزاة اليابانيين للصناعة فى الساحل الشرقى أدت إلى حرمان الحزب الشيوعى من أية قاعدة عمالية لها شأنها تقع فى دائرة مسئوليتهم. رغم ذلك كان ماو يؤكد فى ١٩٤٩ أهمية المدن، ولكنه ابتعد عن النموذج التنموى الروسى فى منتصف الخمسينيات، واتضح أخيرا عدم الإيمان بطبقة البروليتاريا فى فكر ماو. رغم ذلك بقيت البروليتاريا نقطة مرجعية، ولكن مجالات التركيز الفعلية كانت على الحزب والطبقة الفلاحية. هكذا، كما كتب "شوارتز" ***Schwartz*** "اكتسب مصطلح البروليتاريا دلالات جديدة إذ أصبح يشير إلى مجموعة من الخصائص الأخلاقية التى قد يرى فيها الحزب والجماهير سلوكا جمعيا حقيقيا، وأصبح المصطلح بعيدا إلى حد كبير عن مجرد الإشارة إلى طبقة بعينها" (***Wilson 1977, p.24***)؛ وكثيرا ما كان ماو يتحدث عن "الجماهير" بأسلوب غامض يعنى بها ذلك المزيج غير المتجانس من الطبقات الدنيا من الفلاحين والبرجوازية الصغيرة فى المدن، ولم يكن بوسع البروليتاريا الغائبة أن تقوم بدور مسيطر ضد تلك المجموعات ولذا كان يتعين على الحزب أن يكون البديل عنها. ظاهرة البديل هذه – أى قيام الحزب بدور البروليتاريا فى مواجهة طبقة الفلاحين التى لم تكن تتطلع إلى الاشتراكية – هى ما يفسر سلطوية الحزب.

كان دور الشعب فى تقدم الصين نحو الشيوعية دورا سلبيا، فقد كتب ماو فى عبارات شهيرة عما أسماه "خط الجماهير" يقول:

كل أشكال الزعامة الصحيحة لابد من أن تكون "من الجماهير وإليهم" وهو ما يعنــي أن نأخــذ أفكار الجماهير (وهى متناثرة وغير منظمة) ونعمل على تركيزها (أى نحولها من خلال الدراسة إلــى أفكار مركزة منظمة)، ثم نعود إلى الجماهير ونروج لهذه الأفكار ونشرحها لهم حتى يعتنقوها على أنها أفكارهم ويترجموها إلى فعل ثم يختبروا مدى صحتها، ثم نعود فنركز أفكار الجماهير مرة أخرى حتى يعتنقوها وهكذا دواليك حتى تصبح الأفكار أكثر صحة وحيوية وثراء مع الزمن. تلــك هــى النظريــة الماركسية–اللينينية عن المعرفة (*Mao 1965-1977, vol.III, p. 119*).

وبقى السؤال: من ذا الذى سيدبج الكلمات المنمقة ويرسم الصور الجميلة؟ إذ لن يتم استقبال مبادرات الجماهير بحفاوة ما لم تكن مصبوغة بفكر ماوتسى تــونج. ماو نفسه كان يزعم بأنه وضع الإعجاب بشخصيته، الذى يقارب العبــادة، كثقــل يوازن بيروقراطية الحزب؛ ولكن تماديه فى ذلك كــشف عــن مــدى الــسلطوية والأبوية فى العلاقة بين الزعيم الكــاريزمى والجمــاهير. الــشعب فــى التــراث الكونفوشيوسى طيب بالضرورة، ولكنه لجهله يحتاج إلى زعــيم مــستنير يكــون مسئولا عن مصالحه ورفاهته. وكما يقول إيزاك دويتشر ***Isaac Deutscher*** "فإن التاريخ القومى والعادات والتقاليد (بما فى ذلك الآثار الفلسفية العميقة لمذهبىْ تــاو وكونفشيوس) قد انعكست فى الطبيعة البطريركية لحكومة ماو، والطابع الكهنــوتى لعملهــا ودعايتهــا وســط الجمــاهير والهالــة الــسحرية المحيطــة بــالزعيم" (***Blackburn1977, p.213***).

اتضح موقف الحزب من الجماهير من خلال حركتين بدا أنهمــا ينفيــان– مؤقتا– أبوية الحزب، ألا وهما الثورة الثقافية وحملة المائة زهرة التى سبقتها فــى ١٩٥٦ – ١٩٥٧، والتى كان شعارها "دع مائة زهرة تتفتح ومائة مدرسة فكريــة تتبارى"؛ ولكن كثرة الانتقادات والتوتر بل والمعارضة المباشرة للحزب أدت إلــى فرض معايير صارمة للتمييز بين "الزهور ذات العبيــر" و"الأعــشاب الــسامة". المحاولة نفسها لزعزعة البيروقراطية من خلال مشاركة الجماهير والتى اســتطاع الحزب أن يفرض سيطرته عليها، تجلت أيضًا فى الثورة الثقافية التى بــدأت فــى

أغسطس ١٩٦٦ فى الجامعات بحملة جماهيرية للقضاء على من اعتبروا يمينيين، ولإعادة تأكيد أهمية فكر ماو والحد من التخصص ومن أهمية ودور الامتحانات. وفى جلسة مكتملة للجنة المركزية عقدت فى أغسطس عام ١٩٦٦ كان واضحا أن ماو ولين بياو ***Lin Biao*** يدافعان عن العودة إلى سياسات ١٩٥٨ – ١٩٥٩ (كما ظهر فى حركة "الوثبة الكبرى للأمام" المأساوية) فى وجه معارضة ليو ***Liu*** ودنج ***Deng***، وفاز الماويون واتُخذ القرار بزيادة حشد الجماهير خارج القنوات العادية للحزب. كان الهدف هو الهجوم على "أصحاب السلطة فى الحزب الذين ينتهجون سبيل الرأسمالية". وكانت الوسيلة هى الحركة التى عرفت باسم "الحرس الأحمر" ***The Red Guards***، ولكن عندما هجم الحرس الأحمر على مكاتب المسئولين فى الحزب وحاولوا أن يشركوا العمال فى مطالبهم، خرجت الحركة عن السيطرة ودبت انشقاقات واسعة بين صفوف الحرس على هذا الأسلوب. وفى حين كان الحزب يناضل لاستعادة السيطرة، لعب جيش التحرير الشعبى ***People's Liberation Army (PLA)*** دورا متناميا فى تثبيت الإدارة الجديدة، أحيانا بالتحالف مع الثوار الحمر ***Red Rebels*** وأحيانا بالتحالف ضدهم؛ وقد تركت زعزعة البيروقراطية القديمة والعداء المتبادل والطبيعة المتحولة للكثير من المجموعات الثورية، تركت فراغا فى السلطة لم يكن ليملأه سوى جيش التحرير الشعبى وهو جهاز محكم ومتماسك(*). إلا أن السقوط السريع للين بياو ***Lin Biao*** الذى اختير فى ١٩٧١ خلفا لماو، والحملة ضد عصابة الأربعة ***Gang of Four*** فى ١٩٧٦، أعادت ظهور الكثير من العناصر مثل "دنج زياوبنج" ***Deng Xiaoping*** الذى كان قد أهين أثناء الثورة الثقافية (انظر ***Tang Tsou 1986***).

---

(*) للمزيد من التفاصيل عن الثورة الثقافية، انظر (MacFarquhar and Fairbank. 1991. vol.XV. esp. chs.2 and 4).

كانت ظاهرة الثورة الثقافية متسقة مع فلسفة ماو العامة، وفى فترة الوثبة الكبرى للأمام كان الحديث عن مراحل الحركة الثورية يجر حديثا آخر عن الثورة "الدائمة" أو "المتقطعة"، وقد اُستخدم هذا المنظور لتبرير ظهور المؤسسات– الاتحادات أو الكوميونات – التى كانت ملائمة للمجتمع الشيوعى. يقول ماو: "بعد كسب معركة علينا أن نضع مهاما جديدة، وبذلك نحافظ على الحماسة الثورية لدى الكوادر ولدى الجماهير ونحد من رضائهم عن أنفسهم حيث لن يكون لديهم الوقت لذلك حتى وإن أرادوا" (***Wilson 1977, p.57***). ثم يقول لاحقا "إن التقدم والتخلف هما أقصى الطرفين فى التناقض، و"المقارنة" هى اتحاد الأضداد... واللاتوازن هو قانون موضوعى عام وشامل؛ والأشياء تتحول من اللاتوازن إلى التوازن وبالعكس فى دورات لا متناهية... ولكن كل دورة تصل إلى مستوى أعلى وأبعد، اللاتوازن دائم ومطلق، أما التوازن فمؤقت ونسبى" (***Wilson 1977, p.58***). حتى الشيوعية نفسها لم تُستثنَ من هذه "الثورات". أصبح هذا الموقف العام لماو أكثر وضوحا فى الستينيات عندما لخص نظرته الفلسفية قائلا "تحدث إنجلز عن ثلاث تصنيفات، ولكننى شخصيا لا أعتقد بتصنيفين منها... فلا وجود لشيء اسمه نفى النفى؛ الإثبات ثم النفى ثم الإثبات ثم النفى... فى تطور الأشياء، كل وصلة فى سلسلة الأحداث هى إثبات ونفى فى آن... الاشتراكية أيضا سيتم القضاء عليها... لا يمكن إلا أن يُقضَى عليها وإلا فلن تكون هناك شيوعية" (***Schram1974, p.226***)؛ ربما تبدو فكرة "الثورة الدائمة" هذه مشابهة لما كان يقول به تروتسكى، ولكنها فى الواقع مختلفة تماما. كان ماو يعول كثيرًا كثيرا على الدور المهم للطبقة الفلاحية فى الحركة الثورية أكثر من تروتسكى، الذى كان فى الواقع أكثر تشاؤما حتى من لينين فيما يخص مسألة الإمكانيات الثورية لدى هذه الطبقة؛ وبالتالى رفض ماو أن يتبنى تأكيد تنمية الصناعة الثقيلة على حساب الفلاحين، وهو الأمر الذى نفذه ستالين وفقا لوجهات نظر تروتسكى السالفة الذكر.

كانت الصيغة الصينية من الماركسية تعلى علاقات الإنتاج على قوى الإنتاج، وكان الشقاق الصينى السوفيتى فى ١٩٦٠ يعود جزئيا إلى سياسات القوى العالمية: التهدئة وذوبان الجليد مع الولايات المتحدة الأمريكية، تركا الصين عرضة

للخطر، كما أن الاتحاد السوفيتى لم يقدم للصين الدعم المنتظر أثناء النزاع الحدودى بينها وبين الهند. بيد أن الأمر الأكثر دلالة هو اختلاف أنماط تحقيق الاشتراكية. فمنذ ١٩٥٥ اندفعت الصين إلى زيادة الإنتاجية الزراعية عن طريق التعاونيات الكاملة وبدأت فى التحول عن النموذج السوفيتى وهو النموذج الوحيد الذى كان متاحا لهم فى ١٩٤٩. وعلى عكس الاتحاد السوفيتى كان هناك تركيز على الفلاحين والريف، يعادل – وأحيانا يفوق– التركيز على الصناعة الثقيلة. وبات استمرار تطبيق النموذج السوفيتى يعنى خلق هوة غير مقبولة بين القرية والمدينة، فالفلاحون فى النهاية هم صناع الثورة، ولا يمكن اختزالهم إلى مجرد مصدر للفائض الذى يستثمر فى تنمية الصناعة الثقيلة؛ كانت هناك حاجة لجهود كثيرة لدفع الفلاحين نحو الاشتراكية حتى يتم تجنب البديل "الطبيعى" الذى سبق أن قال به بوخارين عن التراكم من خلال نقاط فلاحية صغيرة، ولذا شُنّت الحملات لقيام التعاونيات والكوميونات والثورة الثقافية نفسها، وغلبت على هذه الحملات نبرة أخلاقية عالية. كانت الكونفوشيوسية تربط دائما بين الأخلاق والسياسة فى نسق فكرى واحد، ومن المثير للدهشة امتزاج المعايير الأخلاقية بالتصنيفات الماركسية المتشددة فى وثائق ماو، وكما يقول سكرام ***Schram***:

فكر فى ذلك التعريف الذى وضعه ماو فى الخمسينيات لما يسمى "بالعناصر الخمس السيئة"، الذى مازال مستخدما حتى اليوم. ملاك الأراضى والمزارعون الأثرياء والمعارضون للثورة والعناصر السيئة واليمينيون. عنصران منهم اجتماعيان وعنصران سياسيان وواحد أخلاقى. لم يكن ماو يجد أى تعارض أو مشكلة فى إجمالهم معا. أفلم يرَ أن الثورة من صنع البروليتاريا والفلاحين والناس الأسوياء؟ ألا تكشف كل الحقائق المتوفرة أن ماو كان يشارك ليو شاوكى الفكرة الصينية الكونفوشيوسية وهى أنه من المستحيل الفصل بين العالم الداخلى للفرد وسلوكه الخارجى والمجال السياسى ككل؟ ***(Wilson 1977, p.65)***.

وأيا بلغ اعتقاد ماو أن القوة تنبع من ماسورة المدفع، فقد كان أكثر إصرارا على أن "الأسلحة عامل مهم فى الحرب ولكنها ليست الأهم. إنه الشعب وليس الأشياء. وسباق القوة ليس سباق القوة العسكرية أو الاقتصادية فحسب، ولكنه سباق

القوة البشرية والأخلاقية، كما أن القوة العسكرية والاقتصادية في يد الشعب بالضرورة" (*Mao 1965-1977, vol . II, p.143*).

هكذا استمرت الماوية في التأكيد التقليدي الصيني على الجوانب الأخلاقية والسياسية. وتم اعتناق هذه المبادئ أكثر مما عداها لتعريف المجتمع وإسباغ طابع خاص عليه، وتوافقا مع هذا التراث ينبغي وصف الأحداث التي وقعت فيما بين ١٩٦٦ - ١٩٦٩ بأنها ثورة ثقافية؛ ولذا كان يقال أثناء الثورة الثقافية بخاصة أن الصراع الطبقي يحدث في وعي الفرد- الذي تغير بين المصالح العامة والمصالح الشخصية، وبالتالي كانت الإشادة بروح التضحية بالذات، والرفض الحاد للدوافع المادية، والتقشف، والتمسك بأهداب الفضيلة الذي ساد المجتمع الصيني، والدعوة إلى المصلحة العامة على نحو يذكر بـ"روسو" أكثر منه بـ"ماركس".

## الماركسية الآسيوية خارج الصين

كان معنى نجاح الثورة الصينية إتاحة المجال للشيوعيين الصينيين أن ينشروا أفكارهم حتى قبل وصولهم إلى السلطة. هكذا كان الحال في فيتنام وكوريا الشمالية وكمبوديا- وإن كان على نطاق أضيق كثيرا بسبب الحرب وسياسات القوى الدولية، عكف الماركسيون في كل مكان في آسيا على التحليل الاجتماعي الاقتصادي لمجتمعاتهم ووضع استراتيجيات (فاشلة) للوصول إلى السلطة السياسية.

السؤال الأساسي الذي كان يواجه الماركسيين في آسيا هو كيف يمكن مواءمة المنهج الماركسي للمادية التاريخية مع مجتمعاتهم. هذا المنهج الذي شهد المجتمعات وهي تمر بمراحل مختلفة من أنماط إنتاج لتكون الشيوعية هي المحصلة النهائية. لقد تحدث ماركس نفسه عن نمط "آسيوي" في الإنتاج حيث قال "يمكن اعتبار أنماط الإنتاج الآسيوية القديمة والإقطاعية والبرجوازية الحديثة كلها مراحل متتابعة في التكوين الاقتصادي للمجتمع (*Marx 1977, p.390*), وكان يعني بذلك أن الحاجة إلى تقديم أشغال عامة كثيرة لتحقيق الري السليم أدت إلى

وجود حكومة شديدة المركزية والغياب الكامل للملكية الخاصة للأراضى[١]، ولكن مهما بلغت غرابة وطرافة مثل هذا المفهوم تاريخيا فإن تأثيره كان ضئيلا فى الماركسية الآسيوية، التى كانت تعمل وفقا للمقاييس التحليلية للتطور التاريخى كما وضعها لينين وستالين؛ وهكذا كان السؤال الذى واجه الماركسيين الآسيويين هو ما إذا كان بالإمكان تصنيف مجتمعاتهم باعتبارها مجتمعات إقطاعية بالمفهوم الأوروبى. ففى اليابان مثلا أثير النقاش عما إذا كانت استعادة الـ "ميجى" ثورة برجوازية بالضرورة تؤدى إلى مجتمع رأسمالى كما كان ياماكاما ***Yamakama*** يقول أم أن العناصر الإقطاعية قد بقيت – كما كان الحزب الشيوعى اليابانى يرى.

تلك الاعتبارات الكثيرة كان لها معانٍ سياسية مباشرة. والسؤال ببساطة: هل ثمة حاجة إلى ثورة أو إلى ثورتين لتحقيق الاشتراكية؟ وكما لاحظنا فقد اختلفت إجابات الشيوعيين الصينيين عن هذا السؤال فى الخمسينيات عنها فى الثلاثينيات اختلافا كبيرا. ففى فيتنام كان المفكر ترونج شنه ***Truong Chinh***، مفكر الحزب الرئيسى، يرى أن ملاك الأراضى الإقطاعيين والبرجوازية الصغيرة الأصلية كانوا يعتمدون على قوة الاستعمار الفرنسى، وعليه فإن النضال الوطنى من أجل الاستقلال كان يمكنه أن يوازن ما بين القومية والاشتراكية. أما فى اليابان فقد أدى الجدل حول طبيعة استعادة الميجى إلى الانقسام بين من كانوا يرون اليابان دولة رأسمالية بالفعل وبالتالى تحتاج إلى ثورة واحدة، وبين الحزب الشيوعى اليابانى الذى كان يرى ضرورة لثورة ديمقراطية برجوازية أولا لتجنب العناصر الإقطاعية التى تسيطر على المجتمع اليابانى[٢]. وفى إندونيسيا التى كان يوجد بها أكبر حزب شيوعى فى العالم غير الشيوعى وطبقة بروليتاريا كبيرة نسبيا، كان من الممكن الجمع بين الإقطاع والثورة البروليتارية مباشرة، وكما كتب دى. إن. آيدت ***D. N. Aidit*** أبرز زعماء الحزب الشيوعى الإندونيسى ***(PKI)*** بعد الحرب "إن البروليتاريا الإندونيسية مُستغلة من قبل ثلاثة أطراف: الإمبريالية والرأسمالية

(١) انظر ملوتى Melotli (١٩٧٧) بشأن مفهوم ماركس عن المجتمع الآسيوى.
(٢) أفضل الأعمال التى خرجت من رحم هذه الجدلية هو كتاب Kozo Uno (١٩٨٠) انظر تقييمه الشامل للماركسية وكذا كتاب تلميذه Makoto Itoh (١٩٨٨).

والإقطاع" (*Aidit 1958, p.62*). وهنا تظهر المراحل المتتابعة للماركسية الأرثوذكسية وتتضح جذورها.

من الواضح أن المراحل التاريخية والاستراتيجية الثورية كانت تعتمد على التحليل الطبقى للمجتمع الآسيوى، وكان دور الطبقة الفلاحية فى ذلك جوهريا. أحد أسباب نجاح الحزب الشيوعى (الماركسى) فى غرب البنغال ثم فى كيرلا- وهو الحزب الذى انشق عن الحزب الشيوعى فى الهند فى ١٩٦٤- هو أنه دمج فكر لينين وفكر ماو ليعطى أهمية متساوية لكل من طبقة العمال وفقراء المزارعين فى حملاته. وأكاديميا، قدم الماركسيون الهنود أدبيات رائعة تناقش طبيعة النمط الإنتاجى فى الزراعة (انظر *Patnait 1989*). وفى ڤيتنام أشار "هو شى منه" ***Ho Chi Minh*** إلى القدرات الثورية الكامنة للطبقة الفلاحية حتى قبل أن يفعل ماو. وفى كمبوديا أخلى الحزب الشيوعى المناطق الريفية من العمال تقريبا وراح يحول كل سكانها إلى فلاحين. ونتيجة لذلك كان هناك تردد فى وصف حكومات ما بعد الثورة بأنها دكتاتوريات بروليتارلية، وميل فى الصين قبل ١٩٤٩ وفى ڤيتنام إلى الحديث عن "الشعب" على نحو غامض. كما اختلفت الآراء حول وجود صراع طبقى فى مجتمع ما بعد الثورة. أما الشيوعيون الڤيتناميون الذين كانت زعامتهم موضع رضا إلى حد كبير- فكانوا يعارضون وجهات نظر ماو فى ذلك ورفضوا الثورة الثقافية، وحذوا حذو "دنج زياو بنج" ***Deng Xiaoping*** كما رفضوا اعتبار الصراع الطبقى فى الصين بعد ١٩٧٨ تناقضا رئيسيا، وفى كوريا كان هناك زعم بأن الصراع الطبقى قد تم القضاء عليه.

كان دور الحزب كذلك مسألة إشكالية؛ وبما أن الماركسية الآسيوية كانت تشكيلة ماركسية لينينية، فقد كان الحزب يُعتبر الطليعة التى تدافع عن المصالح المختلفة التى يمثلها. فى هذا الصدد، كانت ڤيتنام هى الأشد أرثوذوكسية بين بقية الدول، أما فى إندونسيا فقد تبنى الحزب الشيوعى فى الخمسينيات موقف جرامشى ***Gramsci*** ونَصَّب نفسه قوة أيديولوجية، على عكس ما حدث فى الصين فى

الستينيات حيث أثارت الثورة الثقافية رد فعل مضاد للحزب كان شديد العنف. بينما كان يقال فى كوريا إن الحزب من إبداع زعيمه الأوحد كيم إيل سونج ***Kim Il Sung***.

كانت فكرة أن العنف جزء لا يتجزأ من الثورة تعتمد على الثقافة السياسية ودرجة النمو الاقتصادى، فقد أسهم التفكير المتأنى فى مسألة حرب العصابات فى الصين وكوريا وفيتنام وكمبوديا فى نجاح الثورة، فى حين فشلت المناهج المناهضة للعنف فى حشد القوة السياسية باستثناء ولايتى كيرلا والبنغال الغربية الهنديتين. كما باءت بالفشل محاولات حركة نازاليت ***Naxalite*** فى ١٩٦٧ بقيادة الزعيم الكاريزمى مازومدار ***Mazumdar*** فى نقل تكتيك ماو عن حرب العصابات إلى الهند(*). لم يستطع النازاليون أبدا أن يعتمدوا على المشاعر القومية، إذ أثبتت الرأسمالية أنها كانت أعمق جذورا فى الريف الهندى من أن تقتلعها أعمال العصابات؛ واعتنق الحزب الشيوعى الهندى نفسه منهج الانتقال السلمى إلى الاشتراكية منذ ١٩٥٨ بعد انتصارهم فى كيرلا فى العام السابق. كانت مقدمة الدستور الجديد للحزب تقول إن هدفه تحقيق "الديمقراطية الكاملة بالوسائل السلمية" وكان ذلك يمثل "ضربة عاتية للتقاليد السلمية والديمقراطية فى الهند" (***S. Gupta 1972, p.52***)؛ كذلك اتخذ الحزب الشيوعى اليابانى من البرلمان طريقا إلى الاشتراكية بعد الحرب، كما وضع الماركسيون الإندونيسيون استراتيجية لتحويل الدولة بالطرق السلمية، قبل أن يتم قمعهم بطريقة وحشية فى ١٩٦٥. ومع وجود أكبر حزب شيوعى فى العالم غير الشيوعى بدت الماركسية الإندونسية كأيديولوجية مناهضة للنخبة الذين التصقوا بالمناحى اليسارية الموجودة فى الإسلام- كانوا يرون أن للدولة جانبين، جانبا مع الناس وآخر ضد الناس. والصراع من أجل الهيمنة الأيديولوجية قد يؤكد العنصر المدافع عن الناس فى الدولة ويحول طبيعتها تدريجيا (***Aidit 1964, pp.42ff.***).

لو أن هناك طابعا مميزا للماركسية الآسيوية فهو تأكيد البنية الفوقية؛ صحيح تماما أن الماركسية الغربية أعادت تقييم قوة الأيديولوجيا والثقافة مقارنة بماركسية الدولية الثانية، ولكن ذلك حدث فى سياق عزلة كبار المفكرين الماركسيين عن

---

(*) انظر التحليل الكامل لموهان رام Mohan Ram (١٩٧١).

الحركات السياسية الماركسية (*Aidit 1964, pp.44ff.*). تحققت فى آسيا إعادة تقييم للبنية الفوقية داخل الحركة الماركسية نفسها. وفى الصين أثناء حكم ماو، كان هناك شعور بأن تحويل القاعدة الاقتصادية للمجتمع إلى الاشتراكية كان أسرع من وعى الناس الذين كانوا لازالوا مشبعين بالمواقف المحافظة الموروثة عن مجتمع ما قبل الثورة. كان الكفاح المتواصل ضروريا للحفاظ على البنية الأيديولوچية الفوقية جنبا إلى جنب القاعدة الاقتصادية، على عكس خلفاء ماو الذين عادوا إلى وجهة نظر ماركس التقليدية عن تطور قوى الإنتاج. فى ڤيتنام كانت قدرة هو شى منه ***Ho Chi Minh*** وأتباعه على تغليف حركتهم بالمشاعر الوطنية القوية، هى أكبر عوامل نجاح الثورة. وقد تواطأ مُلاك الأراضى الأصليون والبرجوازية مع الاستعمار مما جعل الثورة القومية المناهضة للإمبريالية وثورة الإصلاح الاجتماعى وجهين للعملة نفسها. فى كوريا كان تأكيد استقلال البشرية وإبداعها ووعيها- وكل العوامل الضرورية لخلق مجتمع جديد ولوجود زعامة فردية لأمثال كيم إيل سونج ***Kim Il Sung*** لتوجيه ذلك الإبداع فى الوجهة الصحيحة. هنا تم التخلى عن وجهة النظر الماركسية عن مركزية العوامل المادية لتحول المجتمع. كما كانت تلك هى الحال أيضا فى كمبوديا تحت حكم "بول بوت" ***Pol Pot*** حيث توافقت وجهتا نظر مختلفتان لتكونا مزيجا خطرا(*). كانت وجهة النظر الأولى مستقاة من المادية الجدلية وهى أن كل الأمور متداخلة، والثانية كانت شكلا متطرفا من أشكال الإرادية ترى أن أية عقبة من الممكن تخطيها فى وجود الوعى السليم. إذن فإن أى سوء حظ لا يمكن أن يكون مصادفة: فالأمور متشابكة، وهناك دائما أسباب، وهذه تكمن فى رفض الفرد إحداث التغيرات الضرورية فى وعيه. وأنتجت الطائفية والعنصرية الموجودة فى الحزب الشيوعى فى كمبوديا أيديولوچية بعيدة تماما عن الماركسية التقليدية فى مادتها وفى أهميتها، وربما يكون أوضح شكل لها هو الأسلوب الجرامشى المتدرج لدى الحزب الشيوعى الإندونيسى.

(*) انظر Ben Kiernan فى كتاب Kampuchea as Stalinism (1985, p.232).

مع انتقال الماركسية إلى الشرق كان من الحتمى أن تمر بمرحلة تحول عميق، كانت الماركسية أساسا أداة للتعامل مع المجتمعات الرأسمالية، وقد نجحت فى آسيا فى المجتمعات البعيدة تماما عن الرأسمالية. ومن الأهمية بمكان مراجعة التقسيم الماركسى للمراحل التاريخية كما هو من الأهمية كذلك فهم التأكيد غير الماركسى للأيديولوچية والوعى. هذه المراجعات والتشوهات مرتبطة من وجهة النظر الماركسية بمحاولات غير ناضجة لإقامة الاشتراكية. وكما قال أحد العلماء الصينيين البارزين فإن "تاريخ ما يسمى بالدول الاشتراكية حسب نظرية ماركس عن التكوين الاجتماعى، ليس سوى تاريخ مجتمعات انتقلت من مرحلة ما قبل الرأسمالية إلى مرحلة الرأسمالية" ***(Duan 1996, p.126)***. هكذا تبدو الماركسية الآسيوية نموذجا حيا لما قال به هيجل عن سخرية التاريخ – بشيرا حديثا بالرأسمالية.

# ١٣ـ ماركسية الغرب

ديفيد ماكليلان (*) *DAVID McLELLEN*

## مقدمة

تأثرت طبيعة الماركسية فى أوروبا فى منتصف القرن العشرين بانهيار الدولية الثانية فى ١٩١٤ وهزيمة الحركات العمالية فى غرب أوروبا فى العقدين التاليين، وكان هذا الانهيار يعنى أن مركز جذب الفكر الماركسى قد انتقل إلى الشرق حيث سرعان ما قمعه ستالين. وعلى عكس الجيل السابق من منظرى الماركسية، فإن معظم المفكرين الذين انطووا تحت لواء الماركسية "الغربية" لم يكونوا شخصيات بارزة فى الأحزاب السياسية؛ كانوا أكاديميين أكثر منهم نشطاء ثوريين، يكتبون فى فترة انهيار نشاط الطبقة العاملة، وبالتالى كانوا فى عزلة نسبية عن الممارسة السياسية. وهكذا شغلت الفلسفة ونظرية المعرفة والمنهجية وحتى علم الجمال شغلت حيزا أكبر فى أدبياتهم منه فى السياسة أو الاقتصاد- رغم أنهم كانوا كلهم يصرون على ما فى كتاباتهم- حتى المبهم منها- من معانٍ سياسية. فى حقبة كانت فيها الديمقراطية البرلمانية أمرا عاديا فى كل الدول الرأسمالية، وشهدت اقتصاداتها فترة نمو غير مسبوق، ساد مناخ من التشاؤم بين الكثير من المفكرين الماركسيين؛ تشاؤم لم تخفف منه الطبيعة القمعية للبيروقراطية السوفيتية. وجغرافيا، كان الفكر الماركسى متمركزا فى ألمانيا وفرنسا وإيطاليا- وهى الدول ذات الأحزاب الشيوعية الكبيرة. وفى حين بدأ ماركس بالفلسفة ثم انتقل إلى الاقتصاد، كانت حركة المفكرين الماركسيين فى الغرب فى الاتجاه المعاكس، وفى بعض الأحيان كانوا يبحثون عن الإلهام لدى فلاسفة سابقين على ماركس مثل سبينوزا ***Spinoza*** وكانط ***Kant*** - وقبلهم جميعا هيجل ***Hegel***.

---

(*) أستاذ النظرية السياسية - كلية جولد سميث - جامعة لندن.

في هذا الإطار، فإن مصطلح "الماركسية الغربية" يستبعد الشيوعيين الأورثوذوكس ذوى الولاءات الماركسية الصارمة؛ بل حتى الماركسيين النمساوين من أمثال أوتو باور **Otto Bauer** وكارل رينر **Karl Renner**، ويقتصر على مجموعة (لا تزال فضفاضة نسبيا) من المفكرين الملتفين حول أعمال لوكاتش **Lukàcs** وكورش **Korsch** في أوروبا الوسطى وجرامشي **Gramsci** في إيطاليا، وربما- فوق كل هؤلاء- حول مدرسة فرانكفورت في ألمانيا؛ وهكذا فإن الماركسية الغربية هي تفكر فلسفي في هزيمة الماركسية في الغرب. هذه التأملات الفلسفية لها أثر عميق في السياسة. بيد أن الماركسية الغربية لم تكن سياسية بشكل مباشر: وكانت إعادة النظر في الفرضيات الفلسفية للماركسية شرطا مسبقا ضروريا للسياسة الناجحة، وسعدت الماركسية الغربية بالارتباط بالفلسفة "البرجوازية" من أجل إعادة النظر هذه، وأعيد إحياء روح هيجل بعد التغيرات التي تلت الحرب العالمية الأولى، مع مقابلاتها النظرية في كتابات لينين الأخيرة وكتابات لوكاتش الباكرة بشكل خاص، كما ظهر تأثير نظريات فرويد في أعمال مدرسة فرانكفورت وخاصة في كتابات رايش **Reich** وماركوزه **Marcuse** وهابرماس **Habermas**، ونقل صعود النازية ونتائجها مركز النظرية الماركسية في الغرب إلى فرنسا كما شهد ظهور الوجودية ثم البنيوية كأنماط فلسفية سائدة. وحديثا في العالم الأنجلوساكسوني استُخدِمت بعضُ شروح الماركسية الفلسفة التحليلية، لإعادة تفسير الماركسية من خلال الأيديولوجية الفردية لسنوات ريجان- تاتشر. وبينما قد يتساءل البعض ما إذا كان ذلك الفكر يتوافق بالفعل مع ما يعرف بالماركسية، فإن تلك الأدبيات قد حملت أفق النقاش الماركسي إلى ما هو أبعد من وجهات النظر المحدودة للدولية الثانية وأورثوذوكسية لينين. كل محاولات إصلاح الضعف أو رأب الصدع في التراث الماركسي الكلاسيكي- من مفهوم جرامشي عن الهيمنة وتبعاتها على الثقافة السياسية، ومعالجة ماركوزه لمنهج فرويد، ونقد هوركهايمر وأدورنو لمنهج التنوير- كل هذه المحاولات أنتجت أدبيات مهمة عن الفلسفة والسياسة والمجتمع- وإن كانت ملتبسة.

# تأثير لوكاتش

جورج لوكاتش *Georg Lukàcs*. الفيلسوف المجرى الذى يقع خارج حدود الماركسية الغربية المشروحة عاليه، هو رغم ذلك أحد الشخصيات التى ساعدت فى رسم تلك الحدود، وأعماله الباكرة تمثل جسرا بين نجاح الثورة الروسية ومكانتها وبين تدهورها التالى. تلك الأعمال جسدت صورة الحركة الثورية والأحزاب الشيوعية التى أدت إلى ثورات ١٩١٨ - ١٩١٩ فى ألمانيا والنمسا، وهنغاريا مسقط رأسه. ولكن الصورة بقيت بعيدة إلى حد ما عن الواقع، حيث فشلت هذه الحركات الثورية ووجد لوكاتش نفسه يقيم نظريات فى فراغ اجتماعى/سياسى. أكبر أعماله تأثيرا هو كتاب *"التاريخ والوعى الطبقى"* ***History and Class Consciousness*** الذى كتبه فى المنفى فى ڤيينا بعد قمع الكوميون المجرى. وفى بحث أعمال لوكاتش عن الإلهام الفلسفى خارج حدود الماركسية التقليدية، وفى تأكيدها الوعى وفى رؤيتها للماركسية كعلم، استطاعت هذه الأعمال أن ترسخ أفكارا كان لها صداها على الماركسية الغربية بأسرها. ورغم مولده فى هنغاريا فإن لوكاتش درس فى ألمانيا، وفى سنوات ما قبل الحرب استوعب المناقشات حول أفول المدرسة الكانطية الجديدة، وبدايات علم الظاهرات، والتأثير المتنامى للفكر الحدسى والرومانتيكى، وكل تلك التيارات التى جسدتها أعمال ديلثى ***Dilthey***، وكانت تعارض الأهمية المنسوبة لمنهجية العلوم الطبيعية. ولكن لوكاتش كان ينظر إلى هيجل بالأساس لوضع المفاهيم لمشكلات عصره. وباستثناء لابريولا ***Labriola***، كان لوكاتش هو أول مفكر ماركسى يقيّم دور هيجل فى تشكيل فكر ماركس تقييما جادا ويضع يده على البعد الهيجلى للماركسية. وبذلك سبق فى تسليط ضوء جديد على فكر ماركس بنشره كتاب *"المخطوطات الاقتصادية والفلسفية"* ***The Economic and Philosophical Manuscripts*** نحو عام ١٩٣٠. كان لوكاتش- شأنه شأن ماركس فى شبابه- قد وجد طريقه إلى الماركسية من خلال هيجل، وجعله ذلك المنهج ينخرط فى معارضة الفرضيات النظرية لكل من المنهج الاقتصادى الذى مارسه زعماء الاتحادات التجارية الاشتراكية فى العقدين السابقين، وتأكيد الضرورة الطبيعية الموجودة فى المناهج

العلمية للعديد من الفلاسفة الماركسيين السابقين. انتقد فكرة جدل الطبيعة ونظرية الانعكاس المعرفى وانتقد إنجلز بسبب فهمه القاصر للديالكتيك (المنطق الجدلى). وكان المنهج الجدلى بالنسبة إلى الوكانتش، وهو روح الماركسية، يعنى تناولا خاصا للعالم يتضمن أيضا محاولة تغييره، كان الديالكتيك جزءا لا يتجزأ من التزام عملى بالعملية الثورية. ومن خلال تحليلات طويلة مفصلة، حاول لوكانتش أن يبين كيف فشل الفكر السابق فى أن يفهم العالم فهما صحيحا حيث إنه كان يفْصِل ما بين الذات والموضوع، ولم يتم تجنُب هذا الفصل إلا مع هيجل؛ وإن بأسلوب مثالى. كانت الطبقة الوحيدة التى استطاعت الجمع بين الذات والموضوع هى البروليتاريا التى عبرت من خلال فكرها الذاتى (على الأقل لما لديها من وعى طبقى) عما كانت تفعله موضوعيا فى التاريخ، هذا التداخل التاريخى بين الذات والموضوع كان هو الشكل الأساسى للديالكتيك عند لوكانتش.

هكذا كانت الفرضية الأساسية فى عمل لوكانتش الرئيسى هى أن مصطلحى كتابه– التاريخ والوعى الطبقى– يحملان الدلالة نفسها. وفى شرحه للوعى الطبقى، ذهب لوكانتش لما هو أبعد من الوعى الذاتى الفعلى للبروليتاريا وتحدث عن وعى منسوب إلى شىء آخر؛ الوعى الذى يكون لدى طبقة ما عندما تكون مدركة لمصالحها تماما. وحتى ظهور البروليتاريا وقيامها بالجمع بين دورىْ الذاتى والموضوعى كان فهم العالم تحكمه الظاهرة التى أطلق عليها لوكانتش: التشيؤ (***reification***) (أى اعتبار الشيء المجرد شيئا ماديا). بدأ لوكانتش من تحليل ماركس لعبودية السلع فى كتابه *"رأس المال"*، حيث تحولت العلاقات الاجتماعية بين الأفراد من الناحيتين الذاتية والموضوعية إلى علاقات بين سلع، وسيطر عالم الأشياء على البشر من خلال قوانين موضوعية لا علاقة لها بهم. أصبح الناس أشياء: متفرجين سلبيين على عملية تصوغ لهم حياتهم. وبداية من التقسيم الاقتصادى للعمل، تتبع لوكانتش تطور هذه المادية فى الدولة وفى البيروقراطيات الحديثة مستعيرا مفهوم "العقلانية" من ماكس فيبر ***Max Weber***.

ارتبطت فكرة تحويل المجردات إلى ماديات بفكرة الكلية ***totality***، وكانت إحدى نتائج فكرة التشيؤ "تحطيم كل صور الكيان الكلي"، وكان التخصص في العمل وتفتت المجتمع يعني النظر إلى الناس والعالم المحيط بهم ككيانات منفصلة متمايزة لا رابط بينها، وكان على البرجوازية أن ترى الأمور هكذا لأن ذلك ضروري لأسلوبهم في الحياة. أهم ما في عملية التشيؤ حتى وقتنا الحاضر هو إلحاح فكرة الموضوعية؛ ففي عالم تحول كله إلى أشياء ليس هناك ذوات؛ إلا أن تطور رأس المال في المجتمع قد وصل إلى نقطة تستطيع عندها البروليتاريا أن تحطم عملية التشيؤ هذه وأن تصبح هي الفاعل في العملية التاريخية. وعجزت النظرة الجزئية الجامدة للبرجوازية عن أن تفهم المجتمع.

أدان الاجتماع الخامس للكومنتيرن في ١٩٢٤ عمل لوكاتش. فقد كان منهجه ضعيفا شديد الحرص على الجدل (الديالكتيك) على حساب، المادية وشديد التعاطف مع فكرة المجالس العمالية وتراث روزا لوكسمبورج لكي تكون مقبولة في عالم الاتحاد السوفيتي الناشئ الذي كان يزداد سلطوية وجمودا. تأكيد دور الوعي والمجالس العمالية هذا كرره زميل لوكاتش الشيوعي الألماني البارز كارل كورش ***Karl Korsch***، الذي كان أيضا أول كاتب يطبق أفكار ماركس الخاصة على تاريخ الماركسية بشكل منهجي وطُرِدَ من الحزب الشيوعي الألماني في ١٩٢٦. أما لوكاتش فقد انتقل إلى الاتحاد السوفيتي وإلى مجال النقد الأدبي الأقل جدلا ثم في النهاية إلى علم الوجود الاجتماعي. ظل تأثيره قويا، واستمرت روح أعماله سارية على نحو مباشر على يد تلميذه لوسيان جولدمان ***Lucien Goldmann*** في فرنسا وجهود كتاب مثل آجنيس هيلر ***Agnes Heller*** وفيرنك فيهر ***Ferenc Feher*** اللذين كانا نواة مدرسة بودابست التي ازدهرت في الستينيات. وعلى وجه أشمل، فقد أثرت معالجة لوكاتش للوعي الطبقي على علم اجتماع المعرفة، كما تردد صداها في الماركسية الغربية. لقد أحيا الاهتمام بالشق الهيجلي في الماركسية كما كانت معالجته لمفاهيم الاغتراب والتشيؤ والكليانية... أساسية في النقد الماركسي للثقافة البرجوازية فيما بعد. وكان أسلوبه المثالي النبوئي وإدخاله المنهج الرومانتيكي غير العلمي إلى الماركسية ومقاومته الشديدة للحسابات الوضعية التي

احتلت الكثير من أوجه الحياة، كل ذلك كان يعنى أن فكره ظل موضع اهتمام نقاد العصر.

## جرامشى

شأن فكر لوكاتش، يعتبر فكر أنطونيو جرامشى ***Antonio Gramsci*** - الذى ربما يكون أكثر المفكرين السياسيين الماركسيين تأثيرا فى الغرب أثناء القرن العشرين- جسرا ما بين أعلى نقاط نجاح الماركسية فى العقدين الأوليين من القرن العشرين والنهج الأكثر تأملا فى الماركسية الغربية فيما بعد. كان جرامشى مدافعا نشطا عن المجالس العمالية خلال سنوات الثورة فى إيطاليا من ١٩١٩ - ١٩٢٠، وساعد فى تأسيس الحزب الشيوعى الإيطالى فى ١٩٢١، وأصبح زعيمه فى السنتين اللتين سبقتا إلقاء القبض عليه وسجنه فى ١٩٢٦، كما ساعدت *الدفاتر* التى كتبها فى السجن فى تقريب الكثير من مباحث الماركسية الغربية وتقديمها للأحزاب الشيوعية فى أوروبا الغربية فى السنوات التى تلت حكم ستالين. ورغم أنه كان مناصرا لمنهج لينين (إلى حد ما) فإن كتاباته التجديدية احتوت على تناول بدا غريبا بالنسبة إلى الماركسية الكلاسيكية وتراث لينين، وبخاصة فى الثقافة السياسية. كان جرامشى تاريخانيا (مؤمنا إيمانا عميقا بالتاريخ) حيث يعتبر كل أوجه النشاط البشرى لا معنى لها سوى فى إطار السياق التاريخى الذى وقعت فيه. لذا كان يميل إلى تحليل القاعدة من خلال البنية الفوقية مدركا تماما للأبعاد المختلفة التى ينبغى تفسير المادية التاريخية وفقا لها. كان واحدا من أكبر المفكرين الماركسيين استعمالا للديالكتيك وكانت تحليلاته- وخاصة فى كتابه *"دفاتر السجن"*- عن العلاقة بين الضرورة والحرية وعن البنية الفوقية وعن الصلة بين المفكرين والطبقة العاملة ... إلخ- كانت دائما تهتدى بالمنهج الديالكتيكى.

كان دور ووظيفة المثقفين فى المجتمع، أساسا بالنسبة إلى الثقافة والسياسة عند جرامشى الذى أفرد الكثير من بحثه لسلسلة من الدراسات التاريخية التى استخلص منها الفرق بين المثقف التقليدى والمثقف العضوى، فالمثقفون التقليديون

هم من يعتبرون أنفسهم- خطأ- بمنأى عن الطبقات الاجتماعية ويجسدون استمرارية تاريخية تفوق وتتعدى التغير الاجتماعى/ السياسى. قد تكون نماذج ذلك موجودة فى كتاب وفنانين وفلاسفة وبخاصة الكنسيين. والمثقفون التقليديون هم الذين استطاعوا البقاء رغم أفول أسلوب الإنتاج الذى كان سببا فى وجودهم من الأساس؛ وفكرة ارتباطهم بطبقات محتضرة وتظاهرهم فى الآن نفسه ببعض الاستقلال كان يعنى بزوغ أيديولوچية معينة، ذات نزعة مثالية فى الغالب، للتغطية على احتضارهم الحقيقى. وفى حين كانت فكرة المثقف التقليدى فكرة تاريخية بالأساس فإن فكرة المثقف العضوى أكثر اجتماعية، وتقاس درجة ومدى عضوية المثقف بمدى قرب علاقة المنظمة التى ينتمى إليها من الطبقة التى تمثلها هذه المنظمة، والمثقفون العضويون هم الذين يبلورون الوعى الجمعى لطبقتهم فى المجال السياسى والاجتماعى والاقتصادى.

واعتمادا على خبرته بالمجالس العمالية فى "تورين" فى السنوات التالية مباشرة للحرب، كان جرامشى يرى أن مهمة هؤلاء المثقفين العضويين هى أن يستخرجوا الطموحات والقدرات الكامنة فى نشاط الطبقة العاملة وجعلها متماسكة، وبذلك كانت العلاقة بين المثقفين العضويين وطبقتهم علاقة ديالكتيكية: فهم يستمدون مادتهم من تجربة الطبقة العاملة ويعطونها فى الوقت نفسه وعيا نظريا، وكان تكوين المثقفين العضويين أصعب بالنسبة إلى البروليتاريا عنه بالنسبة إلى البرجوازية، التى كانت تستمتع بحياتها وثقافتها فى إطار وفى وجود المجتمع الإقطاعى، بل إن جرامشى ذهب فى بعض الأحيان إلى القول بأن البروليتاريا لن تكون قادرة على إنتاج مثقفيها إلا بعد الاستيلاء على سلطة الدولة.

أهم أدوار المثقفين هى أن ينظموا ويصوغوا مجموعة الأفكار والعلاقات المؤسسية والاجتماعية التى كان جرامشى يسميها بـ"الهيمنة" والتى كان تحليلها أهم إسهاماته فى الفكر السياسى. وكما فعل بالنسبة إلى مفهوم المثقفين قام بتحديث وإثراء التراث الماركسى بتقديم مفهوم لم يكن له فى السابق سوى تطبيق ضيق ظهر فى أعمال بليخانوف ولينين؛ ومرة أخرى اعتمادا على خبرته فى تورين،

وسع جرامشى مفهوم الهيمنة وجعله يشمل تحليلا عن الوسائل التى تكتسب بها الطبقات الحاكمة ولاء المجموعات التابعة لها وتخضعها لسيطرتها. بعبارة أخرى، فإن النظرة العامة للعالم لدى الطبقة الحاكمة، نشرها المثقفون باعتبارها "الفطنة السليمة" للمجتمع ككل. وكانت العقلانية البيروقراطية والتكنولوجية التى حللها ڤيبر جزءا من هيمنة الأيديولوجية الرأسمالية لقمع أية مبادرات إبداعية للطبقة العاملة. وقد اعتبر جرامشى إدراكه أن الطبقة الحاكمة لم يكن عليها أن تلجأ إلى القوة لتحافظ على سيطرتها، اعتبره جوهر نظريته.

يرى جرامشى أن هيمنة البرجوازية تعود إلى سيطرتها على المجتمع المدنى أكثر مما هى على القوة القمعية لسلطة الدولة، كما كرس جل طاقته لتحليل المجتمع المدنى. ورغم أنه وماركس كانا يدعيان أنهما أخذا مفهومهما عن المجتمع المدنى من هيجل فإن استخدامهما للمصطلح كان مختلفا تماما. ففى يتحدث استخدم ماركس تعبير المجتمع المدنى ليدلل على كلية العلاقات الاقتصادية، استخدمه جرامشى للدلالة على البنية الفوقية أساسا. وفى بعض الأحيان كان جرامشى يتحدث عن المجتمع المدنى باعتباره يقوم بالوساطة بين الاقتصاد والسياسة، وكثيرا ما كان المجتمع المدنى يعنى عنده كافة المنظمات والوسائل التقنية التى تنشر التبرير الأيديولوچى للطبقة الحاكمة فى كل مجالات الثقافة. كما كان مفهوم جرامشى عن الأيديولوچيا شديد الاتساع، إذ ضم معظم جوانب العلوم الطبيعية؛ وشديد التنوع إذ تراوح من الفلسفة إلى الفولكلور. هكذا كان للمجتمع المدنى وظيفة ثقافية كما كان يمثل "المحتوى الأخلاقى والجمالى للدولة" من خلال هيمنة الطبقة الحاكمة.

كانت إحدى نتائج هذا المنهج التفرقة بين الاستراتيجيات الثورية المختلفة فى الشرق والغرب. وفى المجتمعات الأقل نموا وتطورا مثل روسيا كانت الدولة عرضة للهجوم المباشر، أما فى المجتمعات الأكثر نموا وتطورا فكان المجتمع المدنى هو أول ما يحتاج إلى التسلل إليه، ومستعيرا مصطلحات من الدراسات الحديثة فى العلوم العسكرية أطلق جرامشى على الهجوم الأول "حرب الحركة

أو المناورة"، حيث تقوم المدفعية بفتح ثغرات مفاجئة فى الدفاع وتقوم القوات بالتحرك والانتقال السريع من نقطة إلى أخرى لتهاجم وتستولى على المواقع، أما النوع الثانى فقد أطلق عليه "حرب المواقع" حيث هناك توازن فى القوة بين الأعداء ويستطيعون الصمود فى حرب خنادق طويلة؛ فالبرجوازية الفرنسية على سبيل المثال سبقت نجاح ثورتها فى ١٧٨٩ بحرب مواقع على شكل هجوم ثقافى طويل على دعائم القوى الأيديولوچية الأرستقراطية، وكان جرامشى يرى أن حرب المواقع أصبحت أكثر أهمية مع تطور الرأسمالية.

وباعتبار تفريقه بين الشرق والغرب، كان جرامشى يعارض بشدة تعميم أفكار تروتسكى وجعلها أفكارا عالمية. ومع أنه كان متفقا معه فى اعتبار الفاشية رد فعل من قبل البرجوازية الصغيرة لفقدانها القوة، فإنه انحاز إلى ستالين فى طرحه حول قيام الاشتراكية فى قطر واحد. أيد جرامشى فكرة الأساليب الوطنية المختلفة لتحقيق الشيوعية وبالتالى يمكن اعتباره رائد التوجهات الشيوعية الأوروبية التى ظهرت فى الستينيات. وكما يوضح الجدل الكثيف حول أدبياته، كان جرامشى أكثر المفكرين السياسيين الماركسيين أصالة فى أوروبا على مدار الخمسين عاما الماضية- باستثناء الثوريين الروس. وقد شملت إسهاماته مجمل المجالات السياسية الماركسية فى العقد الذى تلى ثورة أكتوبر. كان يتحدث لغة الشيوعيين نفسها بالمجالس من أمثال بانيكويك ***Pannekoek*** وجورتر ***Gorter***، كما كان نشطا أيضا فى الدولية الثالثة، وقد اعتمدت أعماله عن نظام الهيمنة والمثقفين كرابط عضوى بين القاعدة والبنية الفوقية على أعمال ماركس- وعلى أعمال لينين بدرجة أقل، ولكنها احتوت فى الوقت نفسه على منطق لتحليل أكاديمى أوسع للمجتمع الرأسمالى والثقافة كان يميز الماركسية الغربية.

## مدرسة فرانكفورت

عمل مدرسة فرانكفورت محورى بالنسبة إلى ما نعنيه بالماركسية الغربية وهى المدرسة التى أخذت مسماها من معهد البحوث الاجتماعية الذى تأسس فى فرانكفورت عام ١٩٢٣، هذا المركز الذى كان يركز فى الأساس على شكل

أرثوذوكسى من الماركسية غيّر توجهه عندما عُين ماكس هوركهايمر *Max Horkheimer* مديرا له فى ١٩٣٠؛ وسرعان ما انضم إليه تيودور أدورنو *Theodor Adorno* وهربرت ماركوزه *Herbert Marcuse*، الذين شكل عملهم مع إسهامات هابرماس *Habermas* الأخيرة نواة مدرسة فرانكفورت. وبعد طرده من قبل النازية إلى الولايات المتحدة، أُعيد تأسيس المعهد من جديد فى ألمانيا فى أوائل الخمسينيات. وهكذا فإن أدبيات مدرسة فرانكفورت اتخذت من الأحداث التى شكلت حياة أعضائها خلفية كما كانت انعكاسا لها؛ تلك الأحداث هى انهيار حركات الطبقة العاملة فى أوروبا الغربية، وصعود الفاشية، وانهيار الثورة الروسية حيث خنقت الستالينية الحوار الفكرى والانتعاش الطويل للرأسمالية فى أوروبا بعد الحرب. كان من رأيهم أن المنهج الماركسى التقليدى عن المادية التاريخية لابد من استكماله بأعمال مفكرين آخرين من خارجه من أمثال "ڤيبر" و"فرويد"، كما كان على الاهتمام الماركسى الأساسى بالاقتصاد السياسى أن يتفق مع المبادئ الأخرى الضرورية مثل توسيع نشاط الدولة وتصنيع الثقافة وزيادة السلطوية، كما وسعوا المفهوم السياسى بالإشارة إلى المشكلات التى خلفها نمو البيروقراطية وتغير التركيبة الأسرية وتأثير الثقافة الجماهيرية. ولذا فإن التحليل النفسى وعلم الاجتماع والنقاش المطول عن دور الفن فى المجتمع، أصبحت كلها جزءا من ذخيرتهم الفكرية، واستخدموا تلك المفاهيم لتحدى التفسيرات الحتمية للمادية التاريخية كما ركزوا بدرجة أكبر على القوى التى كانت تشكل هوية ومواقف أولئك الذين كان بإمكانهم أن يكونوا وسائل لتحقيق قوانين التاريخ، رغم أنهم كانوا خاضعين لها آنذاك.

كان المصطلح الذى استخدمه رواد مدرسة فرانكفورت لوصف مشروعهم هو "النظرية النقدية". وكان النقد فى هذه النظرية موجها أساسا ضد الوضعية والتجريبية اللتين رغم تقدميتهما أثناء صعود الرأسمالية كانتا مصدرا لتكريس الوضع الراهن. عارض مقال هوركهايمر التأسيسى فى ١٩٣٧، (كان عنوانه "النظرية التقليدية والنقدية")، ما كان يراه منهجا وضعيا مبسطا نحو الموضوعية، وكتب فى هذه النظرية "التقليدية": إن "نشوء حقائق موضوعية وتطبيق نظم المفاهيم

المحيطة بها ودور هذه النظم فعليا- كلها أمور خارجة عن الفكر النظـرى نفسه" (*Horkheimer 1972, p.208*)، ولكن النظرية النقدية كانت ترفض تلك الثنائيات. إذ رأوا أن هذا التقسيم يفصل ما بين القيمة والبحث وبين المعرفة والفعل، فالمفكر كان دائما جزءا من موضوع بحثه أو دراسته وسيكون من الخطأ النظر إلى المثقف باعتباره منفصلا تماما من المجتمع (كما عند مانهايم *Mannheim*) أو مستغرقا تماما فيه (كما فى الماركسية الفجة)؛ وعلى عكس النظرية التقليدية فإنه:

فى المفهوم المادى، فإن النشاط الرئيسى هو العمل فى المجتمع، والشكل الخاص بالطبقة يترك بصمته على كل أنماط السلوك البشرى بما فيها النظرية. وتَدَخُّل المنطق فى عمليات تكوين المعرفة ومفرداتها أو تبعية هذه العمليات للسيطرة الواعية لا تتم فى عالم فكرى خالص ولكنها تتفق مع النضال من أجل أساليب حياتية حقيقية بعينها (*Horkheimer 1972, p.248*).

وفى محاولتها لتجاوز الفرق بين الأحكام التجريبية والتقييمية، تتبع مدرسة فرانكفورت منهج لوكاتش ولكن دون الإشارة إلى البروليتاريا، وعلى نحو أوسع كانوا يرون أنفسهم ورثة المنهج الفلسفى الغربى كله.

وهكذا فإنهم فى منهجهم عن المجتمع، كان المفكرون من أمثال هوركهايمر يحاولون دائما أن يتبنوا منظورا نقديا معنيا بالأساس بنقد الأيديولوجيا، وكانوا يقصدون به كل البيانات المشوهة عن المجتمع، التى حاولت إخفاء مسألة توزع القوة وإضفاء المشروعية عليها، كما حاولوا إظهار كيف أن الصراعات على هذه القوة الاجتماعية كان يتم التعبير عنها بالفكر وكيف كان النشاط الفكرى يستخدم لتبرير الأنماط المختلفة للسيطرة، وبكشفهم لطبيعة وأسباب تلك السيطرة كانوا يأملون فى تشجيع الفعل والتغيير.

تاريخيا، كان التنوير هو الهدف من جل هذه النظرية النقدية، وفى كتابهما بالغ الأهمية "*جدل التنوير*" ***Dialectic of Enlightenment*** شرع هوركهايمر وأدورنو فى تفحص أسباب فشل التنوير، والمنطق والعلم الغربى المتقدم بوجه عام فى تحقيق ما كان يعد به. وقد كتبا هذا الكتاب على خلفية تجربتهما مع النازية التى

كانت فى نظرهما تصويرا دراميا للبربرية الشاملة التى كانت تحيط بالعالم. وتشير كلمة "ديالكتيك" (الجدل) فى العنوان إلى حقيقة أن العلم والمنطق– رغم أنه كان من المفترض أن يحررا البشرية من عبودية الخُرافة والأسطورة– فإنهما أفرزا نقيض التحرر وهو أيديولوچيا پراجماتية نفعية جديدة اهتمت بالجانب الكمى فقط فى الأمور فجردتها من كافة معانيها، إذ بتحويل الأشياء الفردية والبشر إلى مجردات، أفرز هذا المنحى ركائز المنهج الشمولى فى القرن العشرين.

عرّف هوركهايمر وأدورنو موضوعهما بـ"التدمير الذاتى للتنوير"، وراحا يتفحصان ذلك التناقض الكامن فى أن "التنوير كان يهدف دائما إلى تحرير الإنسان من الخوف وتدعيم سيادته ولكن التنوير المطلق يؤدى إلى كارثة" ***(Horkheimer and Adorno 1972, p.3)***. كان التناقض بين منطقين أمرا محوريا فى كتابهما، النوع الأول اهتم باكتشاف سبل تحرير البشر من القيود الخارجية، والثانى كان المنطق الأدائى ووظيفته أن يمارس سيطرة تقنية على الطبيعة، وكان يستمد قوته الأساسية من تنوير القرن الثامن عشر، وفى تجلياته الحديثة تحلل هذا النوع من المنطق وتحول إلى شمولية.

بالنسبة إلى التنوير فإن كل ما لا يخضع لقواعد الحساب والمنفعة مشكوك فيه، ومادام بالإمكان أن ينمو دون أن يعوقه أى قمع خارجى فسوف يستمر فى النمو. وفى أثناء عملية النمو هذه فإنه يعالج أفكاره عن حقوق الإنسان تماما كما يعالج القضايا العامة الأقدم، وكل مقاومة روحية يواجهها سوف تزيد من قوته. مما يعنى أن التنوير مازال يجد نفسه حتى فى الأساطير. وأيا كانت الأساطير التى تجتذبها المقاومة، لكونها جدليات تشتمل عليها عملية المعارضة، فإنها بذلك تعترف بمبدأ العقل وهو المبدأ نفسه الذى تلوم عليه التنوير. التنوير شمولى ***(Horkheimer and Adorno 1972, p.6)***.

وتأكيدا لذلك فإن فكر ماركس أيضا كان يحتوى على عناصر من المنطق العملى: فإن تأكيده على العمل (الذى كان الرأى فيه إيجابى فى "النظرية التقليدية والنقدية")، وهكذا تأكيده على الطبيعة كشىء يستغله الإنسان، يضعاه فى قلب الفكر التنويرى. ولذا فإن الصراع الطبقى والاقتصاد السياسى يأخذان مكانة تالية فى

مدرسة فرانكفورت للمكانة التى يأخذها الفكر الأوسع مجالا عن العلاقة بين الإنسان والطبيعة.

كان أكثر أعمال أدورنو ابتعادا عن الإنسان كتابه الرئيسى *"الجدليات السلبية"*، حيث كانت أهم أهدافه محاربة مبدأ الهوية بأسلوب ديالكتيكى، ومبدأ الهوية هو مبدأ يعالج كل شيء كما هو ويحلله باستخدام مفاهيم عامة مجردة. أما الديالكتيك فإنه- على العكس- يحدد كل شيء على أساس حقيقته الفردية الخاصة وليس عن طريق التصنيفات العامة، كما يهتم بما ينبغى أن يكون عليه الشيء وفقا لمفهومه الفردى، الذى يحاول أن يكون عليه والذى لم ينجح فى أن يكونه بعد. كانت النتيجة نقدا مستمرا للمبادئ الأولى ولكنها كانت تمثل نقلة أبعد لمدرسة فرانكفورت عن التقاليد الماركسية.

كان علم النفس والفن مجالين مهمين حاولت فيهما المدرسة استكمال الفكر الماركسى حيث يعكس كلاهما اهتمام الماركسية الغربية بعناصر البنية الفوقية فى المجتمع. فقد كرس لوكاتش الكثير من الجهد لدراسة الرواية البرجوازية فى القرن التاسع عشر، كما أنتج تلميذه لوسيان جولدمان فى دراسته عن پاسكال وراسين (***Goldman 1964***) ما قد يعتبر أعظم إسهامات الماركسية الغربية فى النقد الأدبى، كذلك امتد تأثير مدرسة فرانكفورت إلى نطاق أبعد فكانت ترى أن الأعمال الفنية العظيمة التى هى عميقة الجذور فى المجتمع تعطى فى الوقت نفسه صورة معينة عن ذلك المجتمع وهى صورة ذاتية وغير تقليدية ومدمرة إلى حد كبير. والأدب، فى جانبه السلبى، اعتراض على الظروف السائدة وهو يتجاوز المجتمع لأنه يشير إلى قيم أكثر إنسانية. أدورنو مثلا، كان مهتما بالموسيقى بشكل خاص، قارن بين شوينبيرج ***Schoenberg*** الذى كانت موسيقاه تعبر عن التنافر الموجود فى المجتمع المعاصر وبين ستراڤنسكى ***Stravinsky*** الذى واءم موسيقى ما قبل البرجوازية مع ذوق المجتمع المعاصر؛ وهكذا أيضا نجد نقد مدرسة فرانكفورت للثقافة الجماهيرية التى أصبحت سلعة وصناعة. كما أصبحت تؤدى

إلى الابتعاد عن الحياة اليومية وتقوى البنى الاجتماعية التى كانت قد باعدت بينهـا وبين الناس فى الأساس.

وفى حين كان الاهتمام بالجماليات جزءا من النهج الماركسى بداية من ماركس فصاعدا، كانت محاولة الاقتراب من علم النفس نقطة انطلاق جديدة. فقد حاولت مدرسة فرانكفورت، وقد تأثرت تأثرا كبيرا بالتحليل النفسى وبفرويد على وجه الخصوص، حاولت أن توفق بين هذه المادة وما بقى لديها من ماركسية. وأنتج عالم النفس المحترف الوحيد من بينهم- إريك فروم ***Erich Fromm***- عملا مفصلا عن فرويد وبدأ منهجا علميا يجمع بين الفرويدية ومنظور تاريخى قوى مؤسس على أفكار الاغتراب والإنسانية المستمدة من الكتابات الأولى لماركس. ابتعد فروم عن المدرسة فى النهاية غير أن أولئك الذين ظلوا يدورون فى فلكها وجهوا اهتمامهم إلى العلاقة بين التحليل النفسى والسياسة المعاصرة. وكانت نظرتهم العامة- كما عبر عنها ماركوزه مثلا- هى أن النازية ذروة الاتجاه نحو الهيمنة غير العقلانية الكامنة فى تأكيد المنطق المادى، والكفاءة التكنولوچية التى هى قوام التنوير المعروف فى الغرب. ولكنهم – من منظور سيكولوچى بحثوا كيف أن انهيار السلطة الأبوية فى الأسرة التقليدية قَوَّى دور نماذج الزعامة المأخوذة من الفاشية. وفى المسح الكلاسيكى الذى قاموا به بعد الحرب تحت عنوان *"الشخصية السلطوية"* ***The Authoritarian Personality*** حاول أدورنو ومعاونوه كشف الصلة بين الشخصية التى تعتمد على الخرافات والتفكير النمطى والخضوع التلقائى للسلطة وبين الآراء السياسية التى تجنح إلى الفاشية. وزعمت أكبر المحاولات (وأشدها تفاؤلا) فى التوفيق بين منهج فرويد والماركسية وهو كتاب ماركوزه: *"الجنس والحضارة"* ***Eros and Civilization*** أنه مع التقدم التكنولوچى فإن الخضوع القهرى للغرائز الذى قام فرويد بتحليله لن يكون ضروريا فى المستقبل: فماركوزه هنا يتوقع مجتمعا تحل فيه الجماليات محل العمل مما سيحطم غريزة الموت فى آخر الأمر.

وفى حين عبر بعض أعضاء مدرسة فرانكفورت مثل أدورنو عن تشاؤم قوى بخصوص المجتمع المعاصر وبعضهم مثل هوركهايمر تركوا الماركسية بالكلية، فإن ماركوزه ظل منخرطا فى النضال السياسى والاجتماعى؛ وباعتباره أبرز منظرى اليسار الجديد فقد كان هو الذى روج فى الستينيات، وخاصة فى أمريكا الشمالية، لأفكار مدرسة فرانكفورت التى كان أكبر وأوضح مناصريها ومفسريها وأكثرهم تنظيما. وقبل اليوتوبيا الراديكالية المشروحة فى كتاب *"الجنس والحضارة"* كرس ماركوزه جهده لشرح هيدجر ***Heidegger*** والدراسات الرائدة عن العلاقة بين هيجل وماركس التى تضمنت – مثل أعمال لوكاتش– هجوما كبيرا على الفلسفة الوضعية. وبينما كان كتابه *"الماركسية السوفيتية"* ينطوى على نقد لاذع لاشتراكية الدولة، كان كتاب *"الإنسان ذو البعد الواحد"* ***One Dimensional Man***– وهو هجوم شامل على المجتمع الصناعى المتقدم– هو أكثر أعماله رواجا. وتأسيسا على كتاب هوركهايمر وأدورنو *"جدل التنوير"*، أراد ماركوزه إن يظهر كيف أن المجتمع الرأسمالى راح يسيطر أخيرا على وعى أفراده سيطرة كاملة. ومعبرا عن أمر مهم ومحورى بالنسبة لمدرسة فرانكفورت كتب يقول: إن ما يميز المجتمع المعاصر "هو القضاء على العداء بين الثقافة والواقع الاجتماعى من خلال إلغاء العناصر المعارضة والدخيلة فى الثقافة الأعلى والتى كانت تمثل ***بعدا آخر*** للحقيقة" ***(Marcuse 1964, p.58)***. مثل هذا النظام لا يمكن القضاء عليه إلا على يد من هم خارج السياسات الأرثوذكسية: "الطبقات الدنيا من المبعدين والجانحين والمستغلين والمضطهدين من الأجناس والألوان الأخرى والعاطلين والذين لا يمكن تشغيلهم" ***(Marcuse 1964, p.201)***. ورغم هذا الاستنتاج المتشائم إلى حد ما، بقى ماركوزه ملتزما بالسياسات الراديكالية التى كان معظم زملائه قد هجروها.

تميزت الماركسية الغربية بمحاولات لإحياء جوانب من التجربة الإنسانية كان المنهج الماركسى الرئيسى قد أهملها. وبينما كان من الصعوبة بمكان إحياء الفنون والتحليل النفسى، على سبيل المثال، فلابد – بعد معرفة الموقف السلبى لماركس ومعاصريه – من أن يكون التفكير فى وجود الدين مستحيلا. ولكن بعض

من لديهم الجسارة حاولوا. فقد قدم لوسيان جولدمان، التلميذ النابه للوكاتش، تحليلا عبقريا عن الجانسنية ***Jansenism*** (وهى فرع من الفكر الكاثوليكى يؤكد وجود الخطيئة الأولى والحرمان الإنسانى والمجد الإلهى، نشأ أساسا فى كتابات المفكر اللاهوتى كورنيلوس أوتو چانسن ***Cornelius Otto Jansen***- المترجمة) فى فرنسا فى القرن السابع عشر. وظلت تأملات جرامشى الذكية عن الدروس المستفادة من المقارنة التاريخية بين الماركسية والمسيحية- على الأقل من المنظور التاريخى- أهم إسهامات الماركسية فى دراسة الدين، وكان هناك آخرون لهم منهج تقييمى وإيجابى. هوركهايمر- على سبيل المثال- كان لديه اهتمام، وإن كان هامشيا، بالدين وأشار إلى القوة الكبرى الكامنة فى المسيحية، وهى أن فكرة الألوهية توحى بنسبية بل ونقد جميع الترتيبات السياسية والاجتماعية، فالدين هو فكرة العدالة الكاملة المطلقة، التى ربما يستحيل تحقيقها فى هذا العالم، إلا أنها كانت دائما أساسا باقيا وثابتا لمعارضة القوى الموجودة ونقدها. وقد اعتبر صديق أدورنو الأصغر "ڤالتر بنچامين" ***Walter Benjamin*** نفسه مناديا بالمادية التاريخية. ولكن صور ولغة مقالاته عن الفلسفة والنقد الأدبى كانت مثقلة بالمادة اللاهوتية مثل الافتداء والخلاص المسيحى، منتجة نظرية مميزة عن الثورة تتجاور فيها الدوافع الدينية مع التحليل المادى أكثر مما تخضع له؛ ولكن أرنست بلوخ ***Ernst Bloch*** هو صاحب أكبر الأعمال عن التأملات فى الدين والماركسية، وإن تميز كتابه بدرجة من التشوش وعدم الترابط ورغم صداقته لكل من بنچامين ولوكاتش، لم يكن على صلة مباشرة بمدرسة فرانكفورت، وتعاطف على نحو ما مع الشيوعية الأرثوذكسية خلال أكثر فترات حياته إنتاجية. وبداية من كتابه "*روح اليوتوبيا*" ***The Spirit of Utopia*** الصادر عام ١٩١٨ إلى كتابه ***magnum opus***"*مبدأ الأمل*"، العمل الأدبى ذى المجلدات الثلاثة فى فترة الخمسينيات، حاول بلوخ أن يستعيد العناصر الرومانسية واليوتوبية للماركسية – ما أسماه بـ "التيار الدافئ". وقد عاد بلوخ إلى تعليقات ماركس الأولى عن الدين مثل "علامة المخلوق المظلوم" و"قلب العالم الذى لا قلب له" وذهب بها إلى ما هو أبعد: فالدين بالنسبة إليه ليس مجرد وهم، وأخذ كلمات ماركس مأخذ الجد قد "يفتح سبيل

النقاش بين المؤمنين الذين برأوا من الأيديولوچيا وغير المؤمنين الذين برأوا من المحرمات". فالعقيدة الدينية جزء طبيعى من الحالة الإنسانية، بينما يظل هناك شيء يتمناه الإنسان. وحتى تحت سيطرة الاشتراكية سيكون هناك مجال لكنيسة اشتراكية للتعبير عن طموحات يوتوبية للبشرية. كانت هناك استمرارية قوية بين الماركسية وبعض أشكال المسيحية: فالماركسية هى ما يجعل محتوى المسيحية حقيقيا، ولكى تحقق الماركسية ذلك فلا ينبغى أن تكون مجرد رفض للإلحاد بل ينبغى أن تعبر عن البشرية وأن تجلب كنوز الأمل الموجودة فى مسيحية علمانية، الاقتداء فيها ممكن فى هذا العالم.

## هابرماس

عكست أعمال مدرسة فرانكفورت بشكل رئيسى عالم الثلاثينيات والأربعينيات، ورغم أن ماركوزه ظل حاملا هذه الأفكار إلى السبعينيات كان يورجن هابرماس ***Jürgen Habermas*** هو أبرز شخصيات فى "الجيل الثانى" فى هذه المدرسة. وفى مواءمته لأفكار المدرسة مع أواخر القرن العشرين، راح هابرماس يتفحص ويتأمل الافتراضات الفلسفية التى أدت إلى تحول العقل من أداة للتحرر إلى أداة للسيطرة. ورغم أن الأدبيات الأخيرة له اهتمت اهتماما أساسيا بدعائم الأخلاقيات، فإن أعماله الأولى كانت محاولات لإعادة صياغة المادية التاريخية. لم يكن يرغب كما فعل هوركهايمر وأدورنو– فى أن يرفض العمل كتصنيف أساسى للنشاط الإنسانى – ولكنه اعتبر فكر ماركس ينطوى على تفرقة بين العمل والتفاعل. الأول فعل منطقى متعمد وهادف فى العالم الخارجى والثانى عبارة عن تواصل بين فاعلين. هذان المجالان (وهما يشبهان بدرجة ما التقسيم الماركسى التقليدى بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج) كانا منفصلين رغم أنهما يعدان متصلان بالتطور الاجتماعى، لكليهما أسلوبه المعرفى ومعياره الخاص للعقلانية: فى مجال العمل الفعلى كان ذلك يعنى زيادة التحكم التقنى، أما فى مجال التطور الثقافى فكان يتضمن زيادة أشكال الاتصال بعيدا عن التشويه والسيطرة. ثم

حاول هابرماس أن يقدم إطارا نظريا للاتصال المثالى موضحا أن "مشكلة اللغة قد حلت اليوم محل مشكلة الوعى التقليدية"، وزعم أن المجتمع التكنولوجى يمكن أن يكون مجتمعا عقلانيا فقط عندما تكون سياساته تحت سيطرة الجماهير، على أن يخلو النقاش تماما من التضليل وسيطرة جانب واحد؛ وعملية الحوار فى حد ذاتها تعنى أن الفكر الأفضل سوف يحدد المسألة، وهو الأمر الممكن فقط فى حال المساواة بين جميع أفراد المجتمع فى فرص المشاركة فى النقاش، وقدرة الجميع على التواصل الفعال، وعليه فإن الهدف النهائى وهو التحرر الاجتماعى موجود إذن فى أى وكل فعل حوار.

كرس هابرماس نفسه لهذا "التحول اللغوى" معظم سنوات السبعينيات والثمانينيات حتى إنه وضع نظرية عن كفاءة التواصل، كان يرى أنها نظرية اجتماعية مهتمة بتدعيم معاييرها النقدية. ومثل نظرية روسو عن "الإرادة العامة" فإن نتائج التواصل المتحرر لا يمكن تبريرها بمحتواها الموازى للمعايير الخارجية وإنما بالأسلوب الذى يتم به تحقيقها. وبنظرة أكثر تفاؤلا من نظرة هوركهايمر وأدورنو، كان هابرماس يرى التنوير مشروعا غير مكتمل، واستبدل المفهوم السابق عن العقلانية المتمركز حول الفاعل بمفهوم من الاتصال أساسه التفاعل بين البشر حيث المعايير التى تحكم المجتمع لم توضع بعد، ومكنه ذلك من المحافظة على مفاهيم الحق والأخلاق والشرعية السياسية، وقد وجد نفسه هنا يواجه مناصرى ما بعد الحداثة من أمثال فوكو ***Foucault***، ودريدا ***Derrida***، وورتى ***Rorty*** الذين تشككوا فى كافة القيم العامة. هابرماس، على العكس، احتفظ بثقته فى "الحداثة" ومعاييرها المبررة بشكل عام وضمنى، وكرس تحليلاته الموسوعية لتفسير الاتجاهات التى تحبط تحقيق هذه القيم فى المجتمع المعاصر.

# الخلاصة

هكذا يمكن رؤية الماركسية الغربية باعتبارها محاولة لإعادة النظر في المنهج الماركسى بالعودة إلى الوراء حيث جذورها عند هيجل، والتقدم إلى الأمام حيث استوعبت المناهج الاجتماعية الأخيرة الموجودة فى فكر "ڤيبر"، وبذلك يكون لها منهجها المميز الذى يختلف عن محاولات أخرى فى أوروبا الغربية التى تتوافق مع فكر ماركس. ففى فرنسا مثلا نجد سارتر ***Sartre*** فى محاولاته للتوفيق بين الوجودية التى كان ينادى بها والمبادئ الماركسية أو ماركسية ألتوسير ومن جاء بعدها من الفوضويين يعيش فى عالم فكرى مختلف يدين بالكثير لديكارت. وفى الولايات المتحدة وبريطانيا، كان تطور ما أصبح يعرف بالماركسية "التحليلية" أو "الخيار العقلانى" نجد الماركسية غريبة بالدرجة نفسها. فهما نتاج روح العصر ***Zeitgeist*** وخاصة مذهب الفردانية فى سنوات تاتشر/ ريجان. وقد طبق علماء الاجتماع الماركسيين الأساليب الموجودة فى الاقتصادات الكلاسيكية – الجديدة مثل نظرية المباراة ونظرية التوازن العام. وأعادت أعمال إلستر ***Elster*** ورويمر ***Roemer*** تفسير النفس البشرية فى إطار من الفردانية المنهجية الصارمة، وقالوا بضرورة بيان أن العقلانيين يختارون أن يتصرفوا بأساليب تفضى إلى الظواهر الاجتماعية المطلوب شرحها. كانت هذه المناهج بالنسبة للماركسية الغربية لدى لوكاتش وجرامشى ومدرسة فرانكفورت متأثرة بالاقتصادات المعاصرة تأثرا شديدا ومهملة فى الوقت نفسه الجوانب النقدية والفلسفية عند هيجل. ومع تأثرهم الشديد بالمثالية الألمانية، رفض هؤلاء الماركسيون الغربيون المنهج الماركسى التقليدى لتفسير وتغيير المجتمع من خلال قاعدته الاقتصادية؛ كما رفضوا النظر إلى الماركسية باعتبارها علما عاما عن الطبيعة والتاريخ؛ ولم يكن لديهم الوقت للمادية الجدلية– المنهج القائل بأن المادة الحسية والكيميائية جدلية على نحو ما، بل عُنى الماركسيون الغربيون بإنتاج نظرية عن المجتمع؛ وهو ما يتضمن فى رأيهم بداية، نظرية عن الثقافة والوعى.

بالإضافة إلى تأثير الفلسفة الألمانية الكلاسية، شكلت أحداث العالم منهج الماركسيين الغربيين وشجعتهم على إعادة إحياء الجانب الخاص بالبنية الفوقية في تراثهم. ودفع تحول الطبقة العاملة إلى الستالينية وصعود الفاشية الكثير منهم إلى المنفى وقضى على إمكانية وجود السياسة العملية. في مواجهة هاتين الكارثتين فشل الكثير من الماركسيين الغربيين- وخاصة في مدرسة فرانكفورت- في تقدير مدى تعقد السياسة. وفي مواجهة قسوة الأحداث المعاصرة بالغوا في تقدير مقدرة القوى القائمة على حفظ توازن المجتمع وامتصاص كل المعارضة؛ وعليه فقد حاولوا تجاهل الأزمات المختلفة التي تصيب المجتمعات الرأسمالية والصراعات السياسية التي تنجم عنها، وكان الاهتمام بتلك النزاعات هو ما ميز أعمال هابرماس مثلا عن أعمال الجيل السابق- جيل هوركهايمر وأدورنو. كان عالمهم مثقلا بالتشاؤم بشأن انحراف السياسة مما شجع اهتمامهم بالعلوم المعرفية والجمالية. ومع انحسار الأفكار الثورية في الغرب، وجه الكثير من الماركسيين اهتمامهم إلى الفلسفة كغاية في حد ذاتها، كما وجهوا اهتماماتهم إلى أمور بعيدة كل البعد عن السياسة مثل علم الجمال. ومن مؤشرات تغير الفكر الماركسي على مدار القرن العشرين أن أهم الموضوعات النظرية المثيرة الآن باتت هي دراسات التنمية- خاصة في العالم الثالث- وعلم الجمال. وبتوسيع تحليلاتها في جوانب أهملها من كانوا قبلها، أنتجت الماركسية الغربية أدبا قويا، حيث تَقَصَّى كُتَّابه تأثير التقدم التكنولوجي والأيديولوجيات العقلانية المصاحبة له وأشكال السيطرة المختلفة التي ينتجها ويعيد إنتاجها، وبذلك فإنهم لم يثروا الفكر الماركسي فحسب، وإنما طوروا نظرية نقدية عن المجتمع مازالت مؤثرة كذلك.

# ١٤ـ الماركسية الفرنسية– من الوجودية إلى البنيوية

سونيل خلنانى(*) *Sunil Khilnani*

## مقدمة

فى أزهى عصورها فى القرن التاسع عشر، كانت الماركسية عقيدة عالمية تعِد بالتحرر الإنسانى فى العالم بأسره، أما فى القرن العشرين فكان قَدَرُها أن تتشظى تحت وطأة الهموم المحلية وتظل مكبلة فى الأطر القومية الجامدة، ففى الشرق، أصبحت أيديولوجية دولة؛ وفى الغرب بقيت خارج حدود سلطة الدولة، وفى بعض الدول تم إقصاؤها إلى هامش الحياة العامة؛ وفى البعض الآخر حققت قدرا من المركزية الثقافية– كما كان حالها فى فرنسا.

من بين كل تلك الصور فى الغرب، كان تطور النموذج الفرنسى من الماركسية متأخرا نسبيا؛ حيث ظهر بعد ١٩٤٥– بعد ثلاثة عقود تقريبا من موجة الثورات التى اجتاحت أجزاء أخرى من أوروبا. بيد أنه بعد نهاية الحرب العالمية الثانية نَصَّبت فرنسا– أو بالأحرى باريس– نفسها بين عشية وضحاها أهم معقل لصياغة الأفكار الغربية عن الثورة، واكتسبت النظريات والأفكار التى نبعت من العاصمة الفرنسية أولوية كبيرة فى الفكر الماركسى فى أرجاء العالم، وأثارت تطورات حملت النظرية إلى مناطق أبعد كثيرا من الفكر المؤسس لها، ولذا فإن تاريخ هذه المرحلة الفكرية جزء حيوى ومهم من تاريخ الفكر الثورى فى القرن العشرين.

تاريخ الماركسية فى فرنسا أشبه بالقصص، له بداية محددة وهى دخوله السريع بعد الحرب الى ساحة الجدل الفرنسى، وله نهاية محددة وهى انهياره السريع فى منتصف السبعينيات؛ قصة يرويها بأسلوب تراجيدى أو اعترافى كل

(*) أستاذ العلوم السياسية ومدير قسم دراسات جنوب أسيا بكلية نيتز للدراسات الدولية -جامعة جونز هوبكنز – واشنطن دى سى.

عقل واعٍ شارك فيها، فالآمال البراقة العريضة للسنوات الأولى حينما بدت الثورة ممكنة أفضت إلى طموحات مهزومة وإلى خيبة أمل ثم أخيرا إلى رفض فكرة الثورة نفسها، التى أصبح ينظر إليها باعتبارها قرينا للإرهاب السياسى؛ والحقيقة أن الخروج من الماركسية بالنسبة إلى الفرنسيين أنفسهم جزء مهم من تاريخ الماركسية الفرنسية يعادل أهمية محتواها الفعلى.

خلال العقود الثلاثة تقريبا التى طغت فيها الماركسية على خريطة الفكر الفرنسى، قدمت– بتعبير چان پول سارتر ***Jean Paul Sartre***– "الأفق الرحب للفكر الفرنسى" برمته. أما كيف وصلت الماركسية لهذه المنزلة فتلك رواية معقدة ولها خصوصيتها بالنسبة للتاريخ والسياسة الفرنسيين. ورغم وجود حزب شيوعى أكثر أرثوذوكسية من أى حزب شيوعى آخر فى الغرب، فإن الماركسية الفرنسية كانت شديدة التعددية وربما مشوشة، سواء فى انتماءاتها الأولية أو فى ارتباطاتها المعاصرة الواسعة التى تشابكت مع كافة مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانية، وكان التنوع الكبير للماركسيات التى ازدهرت فى فرنسا مذهلا حيث كان لكل اتجاه منها صداه فى فرنسا: اللينينية والتروتسكية والماوية، بالإضافة إلى الأشكال الفرنسية كالماركسية الوجودية والألتوسيرية واليسارية. أما ما جمعهم كلهم وأسبغ عليهم الصبغة الفرنسية الواضحة فهو التاريخ السياسى المشترك ومجموعة من الاهتمامات التى صنعتها الأحداث فى المجتمع الفرنسى.

تلك الأنماط شديدة التنوع كانت تتضمن انقساما حادا بين اليمين واليسار منذ الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩، وتقليدا ثوريا قويا يضم الجماعات الاجتماعية والمنظمات السياسية، وطائفة ثرية من الرموز؛ كما أن تجربة الحرب والهزيمة، والتحالف مع الفاشية ثم مقاومتها، والحروب الاستعمارية التى خاضتها فرنسا فى الهند الصينية وفى الجزائر، وقيام الجمهورية الخامسة على يد شارل ديجول ***Charles de Gaulle***، وأحداث ١٩٦٨– كل ذلك شكل المضمون السياسى للماركسية الفرنسية. تلك المناهج والتجارب حددت مجموعة من الاهتمامات بأفكار معينة– الاهتمام بفكرة الثورة، والاهتمام بمكانة الحزب الشيوعى وعلاقته بالطبقة

العاملة، والاهتمام بدور النظرية ومكانة المثقفين والمفكرين، والاهتمام بالدور التاريخى لفرنسا كدولة طليعية. بيد أن الماركسية الفرنسية لم تبد اهتماما بالمحور الرئيسى للماركسية الكلاسية- وهو الاقتصاد، فقد غرست فى تربة ثقافية فرنسية حيث للأدب والفلسفة مكانة متميزة فيها. وفى محاولتها تأكيد الماركسية الغربية ككل، كانت الماركسية الفرنسية أكثر اهتماما بأمور الثقافة والأيديولوجيا، حيث تكمن جذور كل من الماركسية الوجودية والماركسية البنيوية أساسا فى الاهتمامات الأدبية والفلسفية.

كانت دعاوى الماركسية الفرنسية عظيمة، وهى خلق فلسفة عالمية عن الحرية أو خلق علم موضوعى يدرس المجتمع. لمحتوى المفاهيم والتجديد فى النظرية واتساع مجال الماركسية الفرنسية دورها المهم فى تفسير تأثيرها الفكرى الواضح فى العالم كله، ولكن طابعها الخاص غالبا ما يتم تجاهله وإهماله. ولما كان الإسهام الفرنسى فى الماركسية غريبا وعرضة للأحداث المحلية فقد تركز أساسا فى النصف الثانى من القرن العشرين وكان لانهياره أثره الكبير فى مصير النظرية الماركسية ككل.

هناك صعوبة دائما فى محاولة تحديد هوية الماركسية الفرنسية بدقة: فحدودها الفكرية متداخلة، وهناك دائما اتصال بالفكر غير الماركسى أو بالفكر السابق عليها، ثم إن المفكرين الفرنسيين الراديكاليين بعد ١٩٤٥- على عكس غيرهم فى أوروبا الغربية (باستثناء الإيطاليين)- لم يكونوا يتحركون فى فراغ سياسى؛ وما جعل الماركسية بالنسبة لهم منهجا لا يمكن تجنبه هو وجود أكبر حركات الطبقة العاملة فى أوروبا الغربية بزعامة حزب شيوعى كان يرتبط ارتباطا وثيقا بالاتحاد السوڤيتى. هكذا كانت الماركسية الفرنسية دائما منقسمة بين المبادىء "الرسمية" للحزب والنظريات الفلسفية للمثقفين الذين اختاروا أن يعملوا داخل الحزب أو خارجه، وقد تركز الكثير من الجدل والنقاش النظرى فى الماركسية الفرنسية على طبيعة هذا الانقسام بين المفكرين وبين الحزب، وبالتالى فإن إدراك الحالة المعرفية للماركسية كان أمرا يثير الكثير من الجدل حول صاحب

الشرعية الحقيقية فى ادعاء السلطة لتفسير الماركسية وهل ينبغى النظر إلى الماركسية باعتبارها التعبير المباشر عن وعى الطبقة العاملة والتى كانت تحتاج إلى صياغة من قِبل الحزب الشيوعى، أو أن حقائق الماركسية كانت تكمن فى النصوص التى تحتاج إلى تفسير نظرى؟ وفى الحالة الأخيرة فأى التفسيرات يمكن اعتماده؟

ازداد تفسير الماركسية الفكرى تعقيدا فى فرنسا بفعل الظلال التى ألقت بها التجربة السوفيتية على الحياة الفكرية فيها. فبينما استطاعت الأشكال الأخرى من الماركسية الغربية - فى وقت باكر وبأسلوب أكثر تحديدا- أن تفصل نفسها عن الاتحاد السوفييتى، لم يكن ذلك هو الحال فى فرنسا. كان الارتباط الدائم بين الماركسية الفرنسية والاتحاد السوفيتى يعود إلى الاستجابة الفرنسية الأولى للثورة البولشفية فى ١٩١٧ التى استوعبت هذا الحدث فى المنهج الثورى فى فرنسا نفسها، وأنتجت معجما كاملا من الرموز التاريخية السياسية ربط بين الثورتين الفرنسية والسوفيتية، معتبرا الأخيرة الوريث الشرعى للثورة الفرنسية، ولم يكن الفشل الذريع للماركسية الفرنسية المدمرة لنفسها فى النهاية ليضع نقدا ملائما أو واضحا للتجربة السوفيتية وخاصة الستالينية، ولم يكن أيضا ليحدد وقع هذه التجربة على الماركسية ككل.

## سياق الماركسية قبل ١٩٤٥

تشكَّل فكر ماركس نفسه عن طريق فهمه للتاريخ الفرنسى، ولكن فى القرن التاسع عشر كان تأثير الماركسية ضئيلا فى فرنسا، فقد سيطرت على سياسات اليسار آنذاك حركة عمالية وطنية قوية تفخر بتقاليدها الثورية، كانت منقسمة بين النقابية ***Syndicalism*** واشتراكية جيسيد ***Guesdism*** واشتراكية جوريسيا ***Jaurèsian*** ولكنها كانت منضوية كلها تحت لواء كنيسة اشتراكية واحدة تحتكر سياسات اليسار. بيد أن الثورة البولشفية فى ١٩١٧ غيرت ذلك؛ فبادعائها أنها الوسيلة إلى تحقيق الطموحات الثورية فى العالم، استغلت المكانة الرفيعة المميزة

التى كانت الثورة الفرنسية تحتلها وأثارت ردود أفعال مختلفة فى صفوف اليسار الفرنسى. فى ١٩٢٠ انقسمت الحركة الاشتراكية الفرنسية نتيجة لعدم قدرتها على التوافق مع الأحداث الداخلية فى الاتحاد السوفيتى، وتكون الحزب الشيوعى الفرنسى *"PCF"* والتزم تماما وبوضوح بالمبادئ الماركسية اللينينية، التى كان يرى أنها ترتبط ارتباطا وثيقا بالمبادئ الثورية اليعقوبية ***Jacobin***(*) المعروفة. واعترف الشيوعيون بتحول مركز الثورة- سواء نظريا أو عمليا- من باريس شرقا نحو الاتحاد السوفيتى. أما الاشتراكيون بزعامة ليون بلوم ***Leon Blum*** فقد تمسكوا بالأمل فى أن يكون هناك مسار فرنسى مميز للاشتراكية.

بدأ الشيوعيون- وكانوا فى الأصل طائفة صغيرة من السلاميين والثوريين- بدأوا فى منتصف الثلاثينيات يحوّلون أنفسهم إلى حركة جماهيرية، مكتسبين دعما شعبيا كبيرا لمناهضتهم الفاشية، وكان دورهم التالى فى مقاومة احتلال النازى (وفَشَل الاشتراكيين فى تنظيم أنفسهم للقيام بهذه المهمة) كان يعنى أنهم أصبحوا أكبر الأحزاب اليسارية فى الأربعينيات. وكانت الماركسية فى صيغتها اللينينية بالنسبة إلى الشيوعيين الفرنسيين هى الصلة ما بين الثورتين الفرنسية والسوفيتية. بالطبع كانت اللينينية حكرا على الحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى، وبالتالى فإن الحزب الشيوعى الفرنسى خضع للدكتاتورية الأيديولوجية فى الحزب الشيوعى السوفيتى ***CPSU***. وكانت لديهم القدرة على اجتذاب المثقفين وخاصة الكتاب والفنانين (السرياليين مثلا) والفلاسفة والمؤرخين. وفى الثلاثينيات أصدر الفلاسفة الشيوعيون من أمثال بول نيزان ***Paul Nizan*** وجورج بوليتزر ***Georges Politzer*** وجورج فريدمان ***Georges Friedmann*** وهنرى لوفيفر ***Henri Lefebvre*** كتابات نقدية عن الأنماط الشائعة فى الفلسفة الفرنسية مستهدفين تحديدا ما أسموه بـ "الوضعية البرجوازية"، وكذا أفكار هنرى برجسون ***Henri Bergson*** المؤثرة. ولكن تلك الأعمال النقدية لم تترك أثرا، حيث لم يشهد الكثير

(*) نسبة إلى اليعاقبة وهم جماعة سياسية متطرفة عرفت بنشاطها الإرهابى خلال الثورة الفرنسية.

من كُتابها الحرب العالمية الثانية ولم يبق منهم سوى "لوفيفر" ليصبح كاتبا ذا أهمية (*Lefebvre 1968 [1940]*).

النتيجة الأبقى لهذه المحاولات الباكرة في الفلسفة الماركسية تحت مظلة الحزب كانت نشر طبعة "لوفيفر" في عام ١٩٣٣ من كتاب ماركس الصادر عام ١٨٤٤ *"مخطوطات اقتصادية وفلسفية"* ***Economic and Philosophical Manuscripts***، مما أتاح أهم كتابات ماركس الأولى في فرنسا وقدم للمفكرين الفرنسيين مفاهيم مثل الاغتراب والتطبيق التي كانت غائبة عن مناقشات صحف الحزب الشيوعي مثل جريدة ***La Pensée*** *(الفكر)* التي كانت مثقلة بالآراء السوفيتية. وربما فاق اكتشاف الفرنسيين لهيجل في أهميته أهمية كتابات ماركس الأولى، حيث أصبح هيجل المرجعية الأولى والمحورية للفكر الفرنسي برمته على مدى نصف قرن كامل، منذ ثلاثينيات وحتى ثمانينيات القرن العشرين، وكانت طبيعة الماركسية الفرنسية تتحدد على ضوء تغير سمعة هيجل في فرنسا (***Descombes 1980 [1979]; Roth 1988***).

كان ألكساندر كوچيف ***Alexandre Kojève*** هو الشارح الأهم لفكر هيجل بالنسبة إلى الفرنسيين، وكان مهاجرا روسيا استوطن باريس في ١٩٣٣، بدأ سلسلة محاضرات في مدرسة الدراسات العليا ***Ecole des Hautes Etudes*** كرسها لكتاب هيجل *"ظاهريات الروح"* ***Phenomenology of Spirit*** (***Kojève 1969 [1947]***). وقد صور كوچيف هيجل بأسلوب غير ليبرالي يحمل ما يحمله من الصراع واتخذ من جدلية السيد والعبد مدخلا لفهم ديناميكية التاريخ الحديث؛ وفي تطويره لفكرة هيجل عن "نهاية التاريخ" قال كوچيف بأن نجاح أو فشل فكرة ما على صعيد الفعل التاريخي هو ما يحدد ما إذا كانت هذه الفكرة صادقة أم كاذبة. كان لتفسيره هذا بصمة واضحة على مخيلة جيل بأكمله، (كان من أتباعه چان پول سارتر ***Jean-Paul Sartre*** وموريس ميرلو-پونتي ***Maurice Merleau-Ponty*** وسيمون دو بوڤوار ***Simone De Beauvoir*** وچورچ باتاي ***Georges Bataille*** وريمون آرون ***Raymond Aron***)، كما

سيطر فكره تماما على التفسير الفرنسى لهيجل (لم تظهر ترجمة فرنسية لكتاب *"ظاهريات الروح"* حتى ١٩٤٧). كانت جاذبية الفكر الهيجلى بالنسبة إلى المثقفين الفرنسيين القلقين فى الثلاثينيات والأربعينيات تكمن فى وعده بفلسفة شاملة ذات حدود راديكالية. ثم ظهر تأثير مفهوم كوچييف الديالكتيكى وما به من شغف بالإرهاب واستخدام العنف على مر التاريخ، فى الجدل الفرنسى بعد ذلك مثل كتاب ميرلو بونتى *"الإنسانية والإرهاب"* ***Humanism and Terror*** (١٩٦٩[١٩٤٧]) وكتابات سارتر، وفكر الفلاسفة الجدد ***The New Philosophers*** فى السبعينيات– وكلهم مدين لكوچييف.

مهدت السنوات ما بين ١٩٣٩ و١٩٤٥، سنوات الحرب والهزيمة، سنوات التآزر مع الاحتلال النازى ثم مقاومته، مهدت الأجواء لازدهار الماركسية فى فرنسا بعد الحرب؛ كما أن هزيمة فرنسا عسكريا مثلت أيضا انهيارا ثقافيا: حيث أدت إلى انهيار الواجهة الكاملة للحياة السياسية والفكرية للجمهورية الثالثة، وأدى التحالف بعد تحرير فرنسا فى ١٩٤٤ إلى تناثر المفاهيم الراسخة عن مجتمع سياسى وطنى فرنسى ولم يعد الشعب يجد فى نفسه رائدا للتقدم التاريخى (وهى الصورة التى غرست فى الأذهان منذ ١٧٨٩ فى صور مثل الأسطورة الچاكوبية عن "الأمة العظيمة")، كما وسعت الحرب الانقسام بين اليمين واليسار وجعلت اليمين موصوما بالتحالف مع النازية، وعلى النقيض اكتسب الحزب الشيوعى دعما شعبيا كبيرا لادعائه القيام بدور كبير فى مقاومة النازيين، كما أعادت الحرب الاهتمام مجددا إلى القضية الفرنسية، عن دور المثقف والالتزام السياسى والمسئولية السياسية.

## الماركسية الوجودية

فى السنوات التى تلت ١٩٤٥، كانت الماركسية فى فرنسا تعنى المبادئ اللينينية للحزب الشيوعى الفرنسى ***PCF*** التى كان يروج لها منظرو الحزب فى صحف مثل "لاپنسيه" ***La Pensée*** و"لانوفيل كريتيك" ***La Nouvelle Critique***

(*Garaudy 1945*). ولكن ثمة نزعة فكرية أوسع كانت تختمر مدفوعة بشعور جريح بالتخلف الفرنسى والحاجة إلى التجديد، وقد أدى هذا إلى الانفتاح على تيارات أكثر اتساعا فى الفكر الأوروبى- والألمانى على وجه الخصوص- وفى تلك الظروف حملت الماركسية وعدا بأن تكون فكرا سياسيا ثوريا ومنهجا حديثا لفهم التاريخ والمجتمع.

جاءت أكثر الاستجابات لباقة وتأثيرا لمشكلات ما بعد الحرب من مفكرين محوريين فى صياغة الوجودية وهما: چان پول سارتر وموريس ميرلو - پونتى. فهما معا إلى جانب سيمون دى بوڤوار وكوكبة من الزملاء قد رسموا الخريطة الفكرية لمدة ما لا يقل عن عقد كامل بعد نهاية الحرب، وقد قاموا بذلك سواء من خلال أعمالهم الفردية أو بشكل جماعى على صفحات المجلة الشهرية "الأزمنة الحديثة" ***Les Temps Modernes*** التى خُطِّطَ لها لتكون موسوعية فى معالجتها للاهتمامات العالمية، متمسكة بموقعها، وعاكفة فى الآن نفسه على خلق "فلسفة راديكالية ملموسة".

نشر سارتر- وقد أصبح روائيا قديرا عند نهاية الحرب- عملا فلسفيا بعنوان *"الوجود والعدم"* ***Being and Nothingness*** (١٩٦٦ [١٩٤٢] )، قام فيه بوضع تحليل يعتمد على دراسته لهيدجر ***Heidegger*** وهسرل ***Husserl*** حول المفهوم الوجودى للحرية، باعتبارها أساس وجوهر الوجود: "الإنسان لا يوجد أولا لكى يكون حرا تاليا، فلا فرق هناك بين وجود الإنسان **وكونه حرا**" (***Sartre*** *1966, p.30*). هذه الحرية الجذرية- وهو مفهوم يرى أن الإنسان هو خالق كل القيم، وكلها اعتباطية على نحو ما- كانت مصدر قلق يومى ولكنه كان فى الوقت نفسه مفهوما مطلقا؛ بيد أن تجربة الحرب والمقاومة كانت قد وضعت الناس فى مواقف اختيار جذرى ودفعتهم إلى التصرف (وكذا إلى تعريف حريتهم)، ومن هنا بدأ سارتر جداله معطيا قوة عملية لأفكار الوجودية، التى تجعل احتمال الحرية المنظمة احتمالا واقعيا. ثم إن عن طريق السياسة فى شكل حركة شيوعية قوية (فى أواخر الأربعينيات استطاع الحزب الشيوعى الفرنسى أن يكون له ٣٠% من مجموع الناخبين) الأمر الذى جعل المواجهة مع الماركسية حتمية.

انجذب سارتر إلى الماركسية من خلال تلك الفرضيات الوجودية، كما جذبه اهتمامه بالحرية وبالتفكير العملى ونظرية عدم حتمية التاريخ إلى كتابات ماركس الأولى. ولكن الحزب الشيوعى كان يقف الآن بين الماركسية والمثقف المستقل وزعم لنفسه احتكار تفسير مبادئ الماركسية. كان الحزب نفسه يزعم أنه يمثل أفضل الطاقات الاجتماعية وأنه يمثل الطبقة العاملة فى فرنسا وفى الاتحاد السوفيتى، وأنه إله الثورة التى اختارها وأجمع عليها العالم، وكان على سارتر ورفاقه من المثقفين أن يكون لهم موقف من البروليتاريا والحزب الشيوعى الفرنسى كممثلين له، وكان الاختيار ما بين التبعية للحزب أو الاستقلال عنه ليقسم كل التاريخ التالى للماركسية الفرنسية. ما أصبح يعرف "بالماركسية الوجودية" كان فى حد ذاته مراوغة سياسية بهدف حمل السياسات الثورية بعيدا عن أرثوذوكسية الحزب الشيوعى، كما كان مشروعا فلسفيا فى الوقت نفسه.

كانت الماركسية الوجودية محاولة لإثراء الأدبيات الفلسفية والمصطلحات المفهومية فى الفكر الماركسى الفرنسى ونقلها بعيدا عن الافتراضات الوضعية والحتمية التى ميزت الفكر الشيوعى، وينقسم تاريخها إلى مرحلتين: الأولى من ١٩٤٥ إلى منتصف الخمسينيات والثانية من منتصف الخمسينيات حتى أوائل الستينيات، وكان ما يميز كل فترة عن غيرها هو موقف الماركسيين الوجوديين من القضية التى تواجه كل المفكرين الراديكاليين، ألا وهو: هل كانت الماركسية اللينينية- كما كان يصر الحزب الشيوعى الفرنسى- هى الفلسفة أو الأيديولوجيا الفريدة للثورة (لكى تحل محل الأشكال الأخرى من السياسات التحررية)؟ فلو كانت الإجابة بنعم فإن الثورة البولشقية كان ينبغى أن تحتل مكان الصدارة- وهى مكانة يمكن أن تستخدم لتبرير كل ما تم ارتكابه باسمها. كانت مواقف سارتر وزملائه تتأرجح ما بين تبنيهم المبدئى لسياسات الاتحاد السوفيتى والحزب الشيوعى والابتعاد التام عنه.

تغطى الماركسية الوجودية طائفة واسعة من المناهج، ومن الأهمية بمكان التمييز بين أعمال سارتر وأعمال ميرلو- بونتى (التى كانت تهدف إلى تطوير ظاهراتية وجودية)، وبين أعمال المفكرين الأصغر سنا الذين خرجوا من تحت عباءة سارتر مثل أندريه جورز ***André Gorz*** ثم اتجهوا إلى المواضيع البيئية (***Gorz 1982***)، إلا أنه من الممكن تحديد أربعة مجالات مشتركة داخل الماركسية الوجودية: وهى طبيعة الحرية الفردية وعلاقتها بالوفاق الاجتماعى؛ اتجاه ومعنى التاريخ (***sens***) التى اكتُشف أن لها ترتيب عقلانى تقدمى ولكن دون نتائج محددة سلفا؛ دور الحزب كممثل للپروليتاريا وكـ"مثقف جمعى"؛ وأخيرا مكانة الماركسية كفلسفة ومنهج عام.

سارتر نفسه لم يحدث أن انضم إلى الحزب الشيوعى أبدا (رغم أن علاقته به كانت وثيقة لفترة)، ورغم أنه لم يكن ماركسيا بأى معنى واضح فإنه بتكراره للأفكار الماركسية ساعد فى تشكيل مصطلحات الحوار الراديكالى لدى الجيل الأول بعد الحرب. على صفحات *"الأزمنة الحديثة"* ***Les Temps Modernes*** وضع سارتر وميرلو – بونتى وغيرهما نقدا كاملا واضح النبرة: مناهضا للبرجوازية؛ مناهضا للرأسمالية؛ مناهضا لأمريكا؛ ومناهضا لليبرالية؛ شعبيا فى نزعته السياسية (وإن كان نخبويا فى الميول الجمالية والأدبية)؛ متحالفا مع الحركة الشيوعية ومدافعا عن الاتحاد السوڤيتى. فى البدء كانت راديكالية سارتر مدينة للأسلوب الأدبى الفرنسى- الذى امتد من هوجو ***Hugo*** إلى مالرو ***Malraux*** مرورا بميشيليه ***Michelet***- أكثر مما تدين للماركسية. وفى كتابه *"ما الأدب؟"* ***What is Literature?*** فند سارتر ضمنيا ادعاءات الحزب بكونه المتحدث الوحيد باسم الطبقة العاملة، وقال بأن الكاتب الكبير هو الوحيد المتصل بالشعب والقادر على التعبير عن آماله، ولا عجب أن مفكرى الحزب الشيوعى عارضوا ذلك بضراوة متهمين سارتر وزملائه بأنهم "أدوات برجوازية" (***Kanapa 1947***).

فى بداية الخمسينيات تحول ميرلو – بونتى من السياسة ومن الماركسية إلى انخراط أكبر وأعمق فى الفلسفة وذلك نتيجة لأحداث الاتحاد السوڤيتى. أما سارتر

فكان رده على انتقادات الحزب الشيوعي له. هو نفسه إعلان التزامه بالحزب، فقد كتب سلسلة من المقالات فيما بين ١٩٥٢ و ١٩٥٤ جمعها فى كتاب *"الشيوعيون والسلام" The Communists and Peace* حيث حاول أن يضع نظريات عن ممارسات الحزب ويبين كيف أنه كان الممثل الشرعى الوحيد للطبقة العاملة. رسم سارتر صورة طبقة عمالية ضعيفة لا قدرة لها على تنظيم نفسها، وعرضة لانتهاكات البرجوازية باستمرار، وأصبح يرى أن الحزب، وليس المثقف الفرد، هو الذى يمكن أن يمثل طبقة البروليتاريا ويعمل من أجلها وبدون الحزب تصبح هذه الطبقة مجرد "رماد" وكتلة متشرذمة من أفراد، وكان هذا التحالف الحميم بين الحزب والاتحاد السوفيتى سليما من الناحية التاريخية بما أنه كان يجسد التوجه التقدمى لحركة التاريخ.

ومن دواعى السخرية أن نجد سارتر يقترب من الحزب الشيوعى فى السنوات التى كانت الشيوعية السوفيتية تترنح فيها دون يقين بعد وفاة ستالين فى ١٩٥٣، وقد غذى تقرير خروشوف فى ١٩٥٤ عن "عبادة الشخصية" والقمع السوفيتى لانتفاضة بودابست فى ١٩٥٦ - نقد المشروع الشيوعى، ونشر شريكان سابقان لسارتر فى العام نفسه نقدين مهمين للماركسية، أحدهما من اليسار والآخر ليبرالى: وهما كتاب ميرلو- بونتى *"مغامرات الديالكتيك" Adventures of the Dialectic* (١٩٥٥) وكتاب ريمون آرون *"أفيون المثقفين" The Opium of the Intellectuals* (١٩٥٥).

كان *"مغامرات الديالكتيك"* هو أشد الأدبيات الفرنسية النقدية تدميرا للماركسية في شكلها الأرثوذوكسى وشكلها المنتمى إلى سارتر معا، ووضع ميرلو- بونتى، الذى كان منغمسا فى الفلسفة الألمانية والعلوم الاجتماعية وملما بمناقشات وسط أوروبا فى العشرينيات (التى شارك فيها چورچ لوكاتش وغيره)، وضع جدلية أشد تعقيدا ورفعة من أى فكر ماركسى آخر فى فرنسا؛ ففيه تراجع ميرلو - بونتى عن محاولاته السابقة لتبرير محاكمات موسكو فى الثلاثينيات، وعبَّر عن شك بالغ فى المشروع الماركسى برمته. وضمَّنه مقالات عن الماركسية

الغربية والديالكتيك وعما أسماه "بولشفية سارتر الفائقة" واستعرض ضعف الماركسية كفلسفة للتاريخ، كما رفض فكرة هيجل عن "نهاية التاريخ"، وقال "لو أننا محونا تماما فكرة نهاية التاريخ فإن مفهوم الثورة سوف يعاد إحياؤه"، وبالتالى فإن نتائج أية ثورة لابد من تقديرها بشكل تجريبى وليس من وجهة نظر غائية، وراح ميرلو-بونتى يؤكد أهمية المؤسسات البرجوازية فى التمثيل الديمقراطى، كما أعلن خيبة أمله فى الاتحاد السوفيتى، ودعا إلى "مولد يسار غير شيوعى" قادر على وضع "ليبرالية جديدة" (*Merleau-Ponty 1973 [1955], pp.203-30*).

بعد ذلك ستبقى الدعوة الى "ليبرالية جديدة" مهملة لثلاثة عقود أخرى، حيث لم يستجب لها المفكرون الفرنسيون- وعلى رأسهم فرانسوا فيوريه ***François Furet***- إلا فى أواخر الثمانينيات والتسعينيات، غير أن أصداء جدليات ميرلو-بونتى كانت تتردد بقوة كما وكانت مادة خصبة للمفكرين الأصغر سنا الذين أرادوا مساحة أوسع من النقاش الراديكالى وأبعد من الحزب الشيوعى، وهو الحزب نفسه الذى راح يعانى كثيرا من جراء أفاعيل نظيره السوفيتى ومن جراء مساندته للاحتلال الفرنسى فى الجزائر. تطورت على وجه الخصوص مناقشات ميرلو-بونتى إلى درجة كبيرة على يد مفكرين صغار مثل كلود ليفور ***Claude Lefort*** وكورنيليوس كاستورياديس ***Cornelius Castoriadis*** اللذان قاما بتأسيس جريدة تروتسكية فى أواخر الأربعينيات وهى *"الاشتراكية أو البربرية"* ***Socialisme ou Barbarie***، هاجم كلاهما إيمان الماركسية بالبروليتاريا ومهمتها التاريخية، حتى أن كاستورياديس أخذ يوضح- من خلال التحليل التجريبى- الطبيعة البيروقراطية والاستغلالية للدولة السوفيتية، بينما كان ليفور يحلل الماركسية باعتبارها أيديولوجيا شمولية. ورغم أن هذه الجدليات التى أثارها ليفور وكاستورياديس كانت مهمشة فى الخمسينيات، فقد عادت لتظهر على السطح من جديد فى أواخر الستينيات والسبعينيات حيث ازداد تأثيرها بعد إعادة اكتشافها فى سياق سياسى متغير.

تلك الانتقادات- سواء من داخل الماركسية أو من خارجها- عندما أضيفت إلى غيرها كانت تمثل التعديلية ***revisionism*** أو المراجعة فى فرنسا؛ وكان

تأسيس صحف مثل *جدليات* ***Arguments*** فى ١٩٥٦ ، التــى جمعــت مفكــرين أصغر سنا من أمثال إدجار مــورا ***Edgar Morin*** ورولان بـــارت ***Roland Barthes*** وكوليـــت أودرى ***Colette Audry*** وكوســـتاس أكـــسلوس ***Kostas Axelos*** – وكذا نشر النقد الثقافى الذى كتبه لوسيان جولدمان بعنوان "*الماركـــسى الإنسانى*" ***Marxist Humanist***، وأيضا إعادة إصدار الجريـــدة الناطقـــة باســـم اليسار الكاثوليكى ***Esprit*** فى ١٩٥٧، التى كانت مكرسة لسياسات أكثر إصلاحية، كانت تلك كلها شهادات على الجهد المبذول لإشعال حوار فكـــرى حـــول الأفكـــار والمفاهيم الماركسية، ولكنها لم تكن مُقَيَّدة بالحزب الشيوعى، وكان مثقفو مجموعة "*جدليات*" ***Arguments*** أكثر انفتاحا من كثير من المثقفين الفرنسيين الآخرين على تطورات الفكر الاشتراكى عبر الأطلنطى (كان ريمون آرون أحد أهم رسلها فـــى فرنسا)، وجذبوا الانتباه بعيدا عن الثورة ضد الرأسمالية ودور الـــبروليتاريـــا فـــى إحداث ذلك، نحو نقد أكثر عمومية للمجتمع الصناعى.

أسفرت الفلسفة الجديدة عن استجابتين رئيسيتين من سارتر وألتوسير، كـــان العمل الوحيد الشديد الطموح الذى خرج أثناء فترة هذه الفلسفة هو العمـــل العمـــدة لسارتر "*نقد العقل الجدلى*" ***Critique of Dialectical Reason*** (١٩٦٠) الذى سبقه مقال مشابه هو "*البحث عن منهج*" ***Search for a Method***، وكان كتـــاب "*نقد العقل الجدلى*" هو أكبر الجهود الفرنسية التى بذلت لإنتاج فلسفة عن الـــسياسة الثورية بعيدا عن الأرثوذوكسية الماركسية– اللينينية للحـــزب الـــشيوعى، حيـــث استبعد سارتر الحزب الشيوعى لأنه ممعن فى الأيديولوجيـــة تمامـــا مثـــل الفكـــر البرجوازى الذى كان يعارضه، معتبرا تلك "الماركـــسية الكـــسول" عـــاجزة عـــن الوصول إلى الحقيقة، واقترح "العقل الجدلى" ليحل محلها، ذلك المنهج الذى يُجمـــع المعرفة ويكملها سوف يكشف عن أن هناك تاريخا إنسانيا واحدا ذا حقيقة واحـــدة ومصداقية واحدة (***Sartre 1991 [1960], p.69***)، أى أنه سيعوض البعد العالمى للماركسية؛ ومع انفصاله عن القراءات الوضعية عن ماركس التى كانـــت تتحـــدث عن "جدل موضوعى" فى الطبيعة، راح سارتر يدافع عن الحاجة إلى منهج معرفى واضح لفهم العالم الذى يصنعه البشر.

فلو أن هناك تاريخا إنسانيا واحدا ذا حقيقة جوهرية واحدة لكان ذلك يعني وجود شيء تاريخي ثابت تقوم من أجله هذه الحقيقة. خصص جزء كبير من "*نقد العقل الجدلي*" لتحديد شكل حقيقي للمجتمع الإنساني بواسطة التصنيف المجرد للمجموعة الاجتماعية. كان سارتر يريد أن يفسر كيف يمكن للمجتمع السياسي السليم أو ما أسماه "الكليانية المدمجة"، أن يظهر إلى حيز الوجود ويكتسب هويته مع الزمن؛ قد يكون ذلك مجتمعا تعدى مرحلة البرجوازية ومرحلة الثورية ولا حاجة له بالدولة وبتقسيم العمل، تُحترَم فيه الدعاوى إلى الفردية وإلى الجماعية على قدر سواء. وبتحديد أكبر، كان سارتر يريد أن يُبين كيف أن طبقة ثورية- أي البروليتاريا- يمكن أن تتحد وتتصل إلى السلطة وتستوعب وظائف الدولة دون الحاجة إلى استخدام المؤسسات المشوهة للحزب الشيوعي ولا للسياسات البرجوازية (ذات الادعاءات الكثيرة عن الانتخابات الديمقراطية والبرلمان والأحزاب السياسية). وعرّف سارتر البروليتاريا، ليس من خلال وضعها البنيوي في الشكل الاقتصادي للإنتاج وإنما كنتاج للعداء مع البرجوازية: فالهوية الخاصة لكل من البرجوازية والبروليتاريا- مثل هوية السيد والعبد- هما نتيجة تعارضهما ورغبة كليهما في التخلص من الأخرى. كانت البروليتاريا بالنسبة إلى سارتر مفهوما فلسفيا و"تجميعا" كليا للعملية التاريخية.

أما المجلد الثاني من كتاب "*نقد العقل الجدلي*" ( ١٩٨٥ )- وهو لم ينشر في حياة مؤلفه - فيوضح أن جهوده في إعادة بناء الماركسية قد باءت بالفشل، ففي سياق جدل مطول حول مصير الثورة البولشفية، حاول سارتر أن يبين لماذا تحولت المجموعة الثورية المختلطة إلى مجتمع بشري تقليدي تحت دكتاتورية حاكم أوحد هو ستالين؛ واستنتج أن وعد الثورة البولشفية ثم سقوطها قد حطم الآمال في نظرية ثورية عالمية، حيث تحولت الماركسية- وهي في الأصل أيديولوجية وممارسة عالمية- ولدت في أكبر دولة صناعية أوربية- تحولت إلى "تشوه تاريخي" لـ "الاشتراكية في دولة واحدة": أي تم اختزالها في دوجما وطنية وسياسة واقعية لدولة مفردة أطاحت مداها العالمي وتركتها مكسورة و"محددة".

كان تشخيص سارتر للماركسية قاسيا، فنجاح الثورة البولشفية- على عكس ما توقع- حطم الطبيعة العالمية للماركسية وفتحها على مفاجآت التاريخ؛ وأفرز تحطم وحدة الماركسية وجدلها حقيقتين عامتين محددتين: فقد أفرز أولا الحركات الثورية للغرب، وأحداثا من العالمية المجردة ترتبط ارتباطا وثيقا بالاتحاد السوفيتى، كما أفرز من ناحية أخرى الماركسية السوفيتية وهى ذات خصوصية تعجز عن شرح أو توضيح تاريخها. كتب سارتر- مستاء - كيف أن الروس المتخلفين قد استوعبوا الماركسية. أما بخصوص النظرية الثورية للمثقفين فإن الماركسية كانت الآن "موجودة ومتاحة أمام مجموعات العمال التى تكونت سريعا واقتربت جدا من الفلاحين، رجالا ونساء، وغيروا الماركسية أثناء عملية استيعابهم لها... وجعلوها فجة حتى فى أثناء ترقيتها لهم؛ وبالتالى فإن عالمية وكونية الماركسية قد فسدت عندما تبناها هؤلاء الفلاحون المرتبكون"؛ وقد دفع تقويض مداها العالمى أو الكونى سارتر إلى إلغاء مشروعه عن سردية تاريخية "مجمعة"، كان يأمل أن تفسر الستالينية باعتبارها انحرافا- انتكاسة مؤقتة- فى تطور تقدمى أوسع مدى.

## البنيوية: لحظة ألتوسير

فشلت جهود سارتر فى إعادة بناء الماركسية كفلسفة أو كنظرية تتميز بقدرتها على شرح تاريخها الخاص (بما فى ذلك حقبة ستالين)، وكان الفشل لأسباب داخلية. كما أنها استبعدت بفعل أحداث أخرى؛ وسقطت محاولة سارتر لكتابة "تاريخ كلى" ضحية رد فعل طاغٍ ضد المناهج التاريخانية وضد الفكر الهيجلى على وجه الخصوص، وهو رد الفعل نفسه الذى أدى إلى رفض الفكر الهيجلى فى الماركسية الغربية. كان هذا التيار التاريخانى يمثل تقاربا بين مدرستين فكريتين: الوضعية الفرنسية والعقلانية من وجهة نظر فلاسفة العلم مثل جورج كانجلم *Georges Canguilhem* وجاستون باشلار *Gaston Bachelard* وبين اللغويات البنيوية. واعتمادا على هذه الأفكار استبعد مفكرون مثل كلود ليفى

شتراوس ***Claude Lévi-Strauss*** وميشيل فوكو ***Michel Foucault*** وچـاك دريدا ***Jacques Derrida*** استبعدوا الرغبة فى وجود "تاريخ كلى"، بل اسـتبعدوا فكرة التاريخ نفسها باعتبارها ليست سوى أُسطورة أوروبيـة، وأيديولوچيـة مـن مخلفات العصر البرجوازى. وبدلاً من التاريخانية، عرضوا منهج البنيوية الذى قد يكشف عن بنى عالمية شاملة عابرة للتاريخ فى الفكر والمجتمع.

كان للمنهج البنيوى أثر شديد فى الفكر الفرنسى فى الخمسينيات والستينيات سرعان ما رسخ نفسه منهجا يتحدى ادعاء الماركسية بأنها تفهم المجتمع الإنسانى؛ ولما كان ذلك المنهج مُستوحى أساسا من نظريات عالم اللغة السويـسرى فرنـان سوسير ***Fernand Saussure*** فقد تلقفه، بخاصة، نقاد الأدب فى فرنـسا مثـل رولان بارت ***Roland Barthes***، وسرعان ما امتد إلى اتجاهات جديـدة: إلـى الأنثروپولوچى (علم الإنسان) على يد ليڤى شتراوس، وإلى التحليل النفسى على يد چاك لاكان ***Jacques Lacan***، وإلى الفلسفة على يد دريدا، وإلى التاريخ على يد فوكو. صُمم المنهج البنيوى أساسا ليظهر المعنى باعتباره نتيجة للعلاقات الموجودة بداخل السياق أو الموضوع أو النشاط (أو أى نظام آخر يمكـن اعتبـاره منـاظرا للنص)، وبذلك فإن المنهج البنيوى يَعِدُ بمعرفة تـدَّعى تأكيـد الحقـائق العلميـة. تصادف صعود هذا المنهج مع رسوخ دعائم الجمهورية الخامسة فى عهد شـارل ديجول ***Charles de Gaulle*** وهى الجمهورية التـى ألزمـت نفـسها برؤيـة تكنوقراطية "أبعد من الأيديولوچيا"، ورفضت البنيوية أن تمنح أية ميـزة للتجربـة الفردية التى كانت الوجودية الماركسية توليها أهمية بالغـة، فالتجربـة المعيـشة- سواء كانت تجربة عامل أو تجربة شخص رأسمالى- هى فى نظر البنيوية مجـال الأيديولوچيا والمعرفة الزائفة.

عند هذه اللحظة الضعيفة فى تاريخ الماركسية، ظهر لوى ألتوسير ***Louis Althusser*** واعدا بأن يبين كيف أن الماركسية قادرة على أن تدعى لنفسها مكانة كعلم وتتبرأ من تاريخها الأيديولوچى. حوَّل ألتوسير بؤرة الاهتمامـات النظريـة للماركسية تماما وأبعدها عن فلسفة التطبيق العملى، والتحليل الاقتصادى، والفلسفة

الهيجلية عن التاريخ، وعن أى تحليل سياسى محدد، واتجه بها نحو الحدود الباردة لنظرية المعرفة ***Epistemology***.

كان ألتوسير- على عكس سارتر- عضوا فى حزب شيوعى طوال حياته العملية (كان يسمى نفسه فيلسوفا شيوعيا) وأستاذا بالمعلمين العليا معهد النخبة. ورغم أننا ينبغى ألا نعتبره بالخطأ فيلسوفا حزبيا- وهو الذى قد ينقد الحزب وخاصة فى مناداته بمزيد من الاستقلالية للمثقفين- فإن هدفه الأساسى كان تقديم دفاع عن مبادىء لينين فى وقت كان المثقفون الفرنسيون الراديكاليون ينجرفون فيه بعيدا عنها، كما كان يرى أن لأعماله وظيفتين أساسيتين: فهدفها أن تقيم مبادئ العلم والفلسفة التى أرساها ماركس ولكن هذه الجدليات كانت أيضا "تدخلات فى حالة محددة".

وكما قال ألتوسير فإن هذه الحالة حددها حدثان: خطاب خروشوف ***Khrushchev*** أمام المؤتمر العشرين للحزب الشيوعى للاتحاد السوفيتى الذى انتقد فيه ظاهرة "عبادة الشخصية" التى كانت تحيط بستالين، والانشقاق الصينى السوفيتى الذى عصف بالعالمية المفترضة للحركة الشيوعية. إضافة لذلك السياق العالمى، فإن هذه الحالة الأزمة كانت ترجع إلى أمور أكثر محلية، يمكن أن نجدها فى تقديم ألتوسير لكتاب *"من أجل ماركس"* ***For Marx*** ([١٩٦٥] ١٩٧٧) حيث أشار إلى الحضور الكاسح للحزب الشيوعى الفرنسى، الذى كان فى جمعه بين الجمود العقائدى ***dogmatism*** والنفعية ***pragmatism*** قد حطم النظرية الماركسية، ونتيجة ذلك فإن الحزب قد "ولد داخل فراغ نظرى" ***([1977 1965], p.26)*** وأصبح ينبغى ملؤه بالضرورات السياسية.

كان الأسلوب الأمثل لإنقاذ الماركسية فى هذا الموقف بالنسبة إلى ألتوسير هو توثيقها فلسفيا، ولكن المشكلة من وجهة نظره كانت أن فلسفة ماركس لم تكن واضحة فى كتاباته وتعين استخلاصها من التركيبية والمنطق الكامنين داخلها، ورفض التحيز الذى أظهرته الماركسية الغربية تجاه كتابات ماركس الأولى، وأصر على أن جوهر فلسفة ماركس ينبغى البحث عنه فى كتاباته المتأخرة

وخاصة كتاب *"رأس المال"* ***Capital***؛ كما كان من رأيه أن الأهميــة الحقيقيــة لكتاب *رأس المال* ليست فى نظرياته وتحليلاته الاقتصادية وإنمــا فــى المعــارف الضمنية بداخله، وهى المعارف التى تحمل القليل من أثر اتجاهات هيجل الجدلية.

ورغم أن المقالات المنشورة فى كتاب *"من أجل ماركس"* ***For Marx*** كانــت قد نشرت كلها فى مناسبات سابقة، فإن ظهورها مجمعــة فــى ١٩٦٥ ســرعان مــا استرعى الانتباه ووضع ألتوسير موضع الفليسوف الماركسى الرائد فى فرنسا. لقد حدد كتاب *"من أجل ماركس"* منهجا منطقيا مهما وداعب خيال شباب اليساريين (الحقيقــة أن تأثير ألتوسير فى شباب المثقفين يفوق كثيرا تأثير جميع رفاق جيله). وبحلول منتصف الستينيات كان قد جمع كوكبة رائعة من شباب الفلاسفة فى الندوة التــى كــان يعقــدها بالمعلمين العليا ***Ecole Normale***، كان من بينهم إيتين باليبــا ***Etienne Balibar*** وچاك رانسييه ***Jacques Ranciere*** ودومينيــك ليكــور ***Dominique Lecourt*** وپــيير ماشريه ***Pierre Macheray*** – وكان لكل منهم دور فى الماركسية الفرنسية فيمــا بعــد، أثمــرت النــدوة ثــانى أهــم كتــب ألتــوسير وهو *"قراءة رأس المال"* ***Reading Capital*** ***(Althusser and Balibar 1970 [1968])***.

فى تلك الأعمال، كان ألتوسير يريد أن يتحرك بعيدا عن الجبرية الاقتصادية للشيوعية الأرثوذوكسية، كما كان – بالقدر نفــسه – يريــد أن يقــاوم القــراءات التاريخانية عن ماركس التى كانت مرتبطة بالماركسية الغربية. وفى حين كان أحد أهدافه أن ينال من الجمود العقائدى الستالينى، كان هدفه الآخر أن ينال مما اعتبره انحرافا "إنسانيا" داخل اليسار الفرنسى، وكان يعنى بذلك تلك المحاولات التى قامت فى أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات لدعم تحالفات الــشيوعيين والاشــتراكيين والكاثوليك على أساس قراءة فلسفية لماركس تؤكد أهمية المفاهيم الماركسية الأولى مثل مفهوم الاغتراب، أكثر من تأكيدها المفاهيم الأخرى مثل الاســتغلال وتحليــل فائض القيمة. وبتجريده الماركسية الفرنسية من عــدم الدقــة، أراد أن يوضــح أن الماركسية نظام معرفى شامل "لا غنى عنه، ليس فقط فى تطور العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية المختلفة بل ولا غنى عنه كذلك بالنسبة إلــى العلــوم الطبيعيــة

والفلسفة" (*Althusser and Balibar 1970 [1968], p.26*). ولكي يحقق هذه الفكرة الطموح أكد ألتوسير استقلالية النظرية، فى مواجهة كل من الحزب وتقاليد المذاهب البرجوازية المتأصلة فى الجامعة. كما منحت النظرية استقلالية وأولوية على التجربة أيضا، فوعى البروليتاريا الموسوم بتجربة الاستغلال مثلا لا يستطيع ادعاء فهم أكبر للحقيقة، إذ إن ذلك كان يخص النظرية الصارمة وحدها كما أوضحها المنظرون المتخصصون.

لجوء ألتوسير لنظرية المعرفة يمكن أن يكون فى نظر البعض محاولة لتحصين الماركسية ضد سجلها التاريخى الفعلى؛ وبالتحول من لغة سياسية عامة "للنجاح والفشل" إلى لغة سياسية أخرى عن "الحقيقة والخطأ" يمكن احتواء قضية الستالينية– مما يجعلها لا تؤثر فى "الشرعية العلمية" للماركسية التى كانت تستند إلى أسس معرفية.

منطلقات ألتوسير لإعادة صياغة الماركسية موجودة فى أربعة توجهات منحته قاموسا مفهوميا جديدا، فقد استقى من التحليل النفسى المفاهيم التى طورها سيجموند فرويد وچاك لاكان وكان أهمها مفهوم "الإصرار الزائد"، وهو مصطلح فرويدى يدل على تكثيف عدة متناقضات فيما كان فرويد يطلق عليه "عملية الحلم". هنا وجد ألتوسير مفهوما قد يفسر التغير التاريخى المتفاوت دون الاستعانة بفكرة هيجل عن التناقض، وكانت الأحجية الكبرى فى الفكر الماركسى هى كيفية تفسير قيام الثورة فى روسيا. كان جرامشى قد أطلق على ثورة ١٩١٧ "الثورة ضد رأس المال" حيث– بناء على الفكرة التقليدية فى الماركسية والمبنية أساسا على المقدمات الهيجلية– كان ينبغى أن تقوم الثورة فى أكثر الدول الرأسمالية تقدما وليس فى بلد متخلف مثل روسيا. وتأسيسا على فكرة لينين عن "أضعف الحلقات" وكذا على مقال "ماو" "*عن التناقض*"، قال ألتوسير إن النظرية الماركسية كان عليها أن تنفصل عن "سذاجة التناقض الهيجلى" لكى تستطيع تفسير الثورة الروسية. استطاع هيجل أن "يضع نظرية عالمية بدءا من الشرق القديم وحتى اليوم على أنها نظرية ديالكتيكية"، أى يحركها مبدأ التناقض البسيط". ولكن الثورة الروسية كانت نتاج

عدة تناقضات على عدة مستويات داخل المجتمع (المستوى الاقتصادى والسياسى والأيديولوچى) وكذا على المستوى العالمى، تفاعلت كلها وصنعت تركيبة ثورية معينة. وقال ألتوسير إن مفهوم الإصرار الزائد مكن من وجود تحليل قادر على كشف القدرات السياسية الحقيقية فى مجتمع ما، كما أنه ساعد على "إعادة شبح هيجل إلى الظلام" (*Althusse 1977 [1965], p.117*) وإبعاد هيجل نفسه عن الفكر الماركسى.

استعار ألتوسير من اللغويات البنيوية ومن دراسات ليفى شتراوس فى العلوم الإنسانية فكرة انعدام المركزية ***Decentring*** والسببية البنيوية ***Structural Causality*** (وهى تختلف عن السببية الخطية أو التعبيرية)، وقد أتاح له ذلك أن يصور المجتمع باعتباره "بنية حاكمة" تتكون من مستويات أيديولوچية وسياسية واقتصادية لا يمكن اختزال أى منها ليصبح الآخر؛ وقد احتفظت القاعدة الاقتصادية من النموذج الماركسى التقليدى بدورها المسبب، ولكن وفقا لإعادة الصياغة التى أجراها ألتوسير لا ينطبق ذلك إلا على "المستوى الأخير". بذلك كان ألتوسير يريد أن يتجنب الافتراض بأن القاعدة الاقتصادية قادرة على تجديد شكل المجتمع بأسلوب مباشر ومؤكد، إذ إن القاعدة الاقتصادية تحدد "اللحظة" التى تسود فيها العوامل السياسية أو الأيديولوچية فى كل حالة. وبمد وإرخاء السلسلة السببية على هذا النحو كان يريد أن يعطى شكلا أكثر مرونة لنمط البنية الفوقية فى الماركسية التقليدية. وفى حين سمحت أفكار ألتوسير البنيوية له بتعديل الأنماط الماركسية التقليدية عن السببية، فإنها أيضا استبعدت فكرة المؤسسة الفردية من نظريته، حيث تحول الفرد إلى مجرد دعامة أو حامل للتأثيرات البنيوية المنظمة وبذلك أصبح مجرد وحدة بناء أيديولوچية.

كما لجأ ألتوسير أيضا إلى الفلسفة الفرنسية عن العلم وخاصة دراسات جاستون باشلار ***Gaston Bachelard*** وچورج كانجلم ***Georges Canguilhem***، ومنهما تبنى مفاهيم مثل "الانفصال المعرفي و"الإشكالية": الأول استخدمه ليشير إلى ما كان يعتبره التحول الحاسم في أعمال ماركس- التي رأى أنها تحدث مع "أطروحة ماركس عن فيورباخ" ***Theses on Feuerbach*** (١٨٤٥) (***Marx and Engels 1962***)، وكان ذلك علامة فارقة في تحول ماركس من الفلسفة إلى العلم. وافترض مفهوم "الإشكالية" أسلوبا تأويليا "يركز على غياب المشكلات والمفاهيم الإشكالية بالقدر نفسه الذى توجد به هذه المشكلات". مثل هذا الأسلوب تطور من خلال قراءة عَرَضية ***Symptomatic*** للحظات الصمت بداخل النص لاستنباط النظريات التي يحويها. خلف هذه الفلسفة الفرنسية العقلانية عن العلوم يكمن مؤثر رابع مهم ألا وهو تأثير باروخ سبينوزا ***Baruch Spinoza***، الذى استعار منه ألتوسير تأكيده الشمولية أو الكليانية وكذا اهتمامه بأفكار الحقيقة والخطأ.

لقد صاغ ألتوسير ماركسيته من خلال ذلك المزيج من المبادئ الماركسية المنتقاة، وربما كان انفصاله عن آراء هيجل هو العلامة الفارقة لابتعاده عن المبادئ المشتركة للماركسية الغربية. يقول ألتوسير إن الماركسية الحقة بدأت عندما طرح ماركس خلفه الفلسفة المثالية والتاريخانية اللتين استقاهما من هيجل وشرع يضع "أسس القارة الجديدة" للنظرية والعلم، ويقول: "هناك قطيعة معرفية واضحة في أعمال ماركس مما يقسم فكره إلى فترتين طويلتين مهمتين: الفترة الأيديولوچية قبل القطيعة في ١٨٤٥ والفترة العلمية بعدها في ١٨٤٥". وعن طريق رفض المركزية التي أسبغها الماركسيون الغربيون على أعمال ماركس الأولى، وبوصفه إياها بأنها إنسانية وتاريخانية وبأنها غارقة في العلوم الإنسانية الفلسفية ومن ثم أيديولوچية، أراد ألتوسير أن يقلل من قيمة جهود كل من سارتر والتعديليين لكي يقيموا ماركسية إنسانية. الأهم أنه كان يريد بذلك أن يحل مشكلة الستالينية، أو أن يتجاوزها على الأقل؛ وقد سمح مفهوم السببية البنوية له أن يقول بأن الستالينية ليست دليلا على فشل الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي، فما هي إلا

دليل على أخطاء على مستوى البنية الفوقية السياسية؛ ولا تؤثر بحال من الأحوال على القاعدة الاقتصادية الاشتراكية، وأنها حالة قمع سياسى لا تختلف كثيرا عن دكتاتوريات أمريكا اللاتينية وغيرها، وبالتالى فهى لا تمثل أى استغلال جوهرى لمسألة المواطنة.

هذا المفهوم الضيق والهش للقوة تفجر فى السنوات التى تلت ١٩٦٨، فالأحداث التى وقعت فى مايو ١٩٦٨ حينما ثار الطلبة والتحم ذلك بحالة من الإضراب العام، شلت حركة فرنسا لعدة أسابيع وهددت بإطاحة النظام وعودة باريس إلى العصر الثورى (الأيام العظيمة) ***grandes journées*** للقرن التاسع عشر. ولأن ألتوسير كان يتبع خط الحزب الشيوعى فقد أحجم عن تأييد الثورة، ولم يخرج عن صمته إلا متأخرًا فى آخر مقالاته الكبيرة عن *"الأيديولوچية وأجهزة الدولة الأيديولوچية"* ***ISAs*** **(*Althusser 1971 [1969]*)**، وأشار فى ذلك إلى أن مجتمعا رأسماليا حديثا مثل فرنسا هو مجتمع غير قادر على إحداث أى تغيير جوهرى؛ فالقوى المنتجة للأيديولوچيا تحول دونه. كانت إعادة صياغة ألتوسير للماركسية هى أكثر الصياغات ابتكارا وتجديدا وقوة فى الماركسية الغربية، بيد أن الهدف السياسى كان ثابتا: وهو الدفاع عن مبادئ لينين.

## انهيار الماركسية الفرنسية

بدت سيادة الماركسية فى فرنسا وسيطرتها فى سائر أنحاء البسيطة مكتملة فى ١٩٦٨. فى ذلك العام خرج الطلبة والعمال فى العالم كله، من بيركلى إلى طوكيو ومن براغ إلى كلكتا، إلى الشوارع مدفوعين بأفكار فرنسية، وكانت فورة سياسية عنيفة. أما فى فرنسا نفسها، فقد قدمت الماركسية إطارا عاما للاحتجاجات الراديكالية التى اجتاحت البلاد، ولكن– على الرغم من أنها طرحت لغة اصطلاحية واحدة لكل المشاركين فيها– فشلت على أرض الواقع فى أن تقدم لهم فهما مشتركا؛ وكشفت أحداث ١٩٦٨ كيف أصبحت الماركسية الفرنسية مفككة كما كشفت عن حجم ما كان يدور بداخلها من جدل؛ وكانت اليسارية الثورية – ***Gauchisme*** – وهو المصطلح

العام الذى استخدم لوصف كل التيارات اليسارية خارج الحزب الشيوعى- تضم الكثير من أصحاب المواقف الراديكالية من أتباع ألتوسير إلى أتباع ماو وتروتسكى ودعاة الحفاظ على البيئة والنسويين، وكان ما يجمع كل هؤلاء معا هو الكراهية الشديدة للمنظمات الهيراركية وبنى السلطة: وعبرت معاداة مركزية السلطة عن نفسها تعبيرا قويا من خلال النقد الحاد والرفض القاطع لكل من الدولة الفرنسية فى ثوبها الجمهورى الخامس، وللحزب الشيوعى الفرنسى القائم على النموذج السوفيتى لـ"المركزية الديمقراطية".

هؤلاء "اليساريون" على اختلاف ألوانهم، بقوا على ولائهم لفكرة الثورة، ولكن النزعة أو الميل فى سياساتهم ابتعد عن المفهوم الماركسى لها. متأثرين بأخبار "الثورة الثقافية" فى الصين فى عهد ماو، كانوا يرفضون فكرة أن يقود الحزب أو طليعة من المثقفين الثوريين البروليتاريا نحو الثورة، ولكنهم أيدوا المفهوم الجماهيرى التلقائى والعودة إلى الشعب والسماح له أن يتكلم مباشرة بدلا من أن يتكلم أحد بلسانه؛ مما دعم التيارات المعارضة للمتقفين فى الفكر الفرنسى (انظر ***Sorel 1919; Foucault 1977***)؛ ولكن بالتوازى مع هذه التحولات الفكرية، كانت الأحزاب السياسية اليسارية تحقق مكاسب ونجاحات انتخابية فى النصف الأول من السبعينيات، ما دعم الاحتمال بأن تدخل تلك الأحزاب الحكومة فى وقت قريب. وبعيدا عن ترحيب اليساريين بذلك بدأوا يوجهون أنظارهم إلى الحزب الشيوعى وإلى الدولة السوفيتية من ورائه.

ما أثار فى النهاية هذا الهجوم ووصل به إلى هذا الأثر المدمر كان نشر الترجمة الفرنسية لكتاب ألكساندر سولجينيتسين ***Alexander Solzhenitsyn*** فى ١٩٧٤عن عصر ستالين: *أرخبيل الجولاج* ***The Gulag Archipelago*** الذى كان يروى عن إرهاب ستالين وما كان يحدث فى المعسكرات والسجون. فى أول عام لإصدار النسخة الفرنسية من الكتاب، بيع منه ستمائة ألف نسخة وأحدث صدوره نقاشا واسعا فى وسائل الإعلام المختلفة عن دلالة التجربة السوفيتية بالنسبة للماركسية وللسياسة الثورية. وكانت أكبر المداخلات أهمية وتأثيرا كتابات

من كانوا يطلقون على أنفسهم "الفلاسفة الجدد"، الذين كانوا في الغالب من اليساريين المرتدين ومن بينهم أندرية جلوكسمان ***André Glucksmann*** ١٩٧٥ وبرنار هنرى ليڤى ***Bernard Henri-Lévy***. وفى حين وجد سابقوهم أساليب لتجاهل أو شرح الستالينية والإرهاب السوڤيتى بالرجوع إلى عناصر محلية، فإن الفلاسفة الجدد أصروا على تفسير أكثر غموضا ولكنه كان أكثر اكتساحا– وهو التفسير الذى يجمع على أن شمولية القرن العشرين كانت نتاجا لعقلانية التنوير، الذى كانت الماركسية أحد الأمثلة الخطرة الدالة عليه.

الضربة القاصمة للماركسية فى فرنسا لم تأتها من أفكار الفلاسفة الجدد التى قاموا بتوجيهها إلى ذواتهم ومعتقداتهم السابقة، وإنما جاءت من داخل مبادئ التاريخ، ومن التاريخ الثورى الفرنسى تحديدا الذى ظل لفترة طويلة بمثابة الحلبة التى يصوغ فيها الفرنسيون فكرهم وجدلياتهم السياسية. ظهر ذلك فى كتابات فرنسوا فيوريه ***François Furet*** عن فكرة الثورة (١٩٨١). كان تفسير فيوريه للثورة الفرنسية نابعا من الأفكار التاريخية السائدة، وهو الفكر الذى أسسه عدد كبير من المؤرخين الماركسيين واليساريين وكانوا من ذوى الانتماءات الاشتراكية أو الشيوعية– وهم كثر– بدءا بچين چور ***Jean Jaurès*** إلى ألبير سوبول ***Albert Soboul*** . هاجم فيوريه ما أسماه "التلقين الثورى" الذى انتهجه أولئك المؤرخون، وكان يدعى أن الثورة الفرنسية فى ١٧٨٩ كانت النواة لمشروع ثورى عالمى، ممثله المعاصر هو الثورة السوڤيتية والدولة التى نشأت على أثرها.

أيد فيوريه هذا الزعم جزئيا، ولكنه عكَسَ ما كان به من قيم؛ فرفض أن ينظر إلى الثورة الفرنسية كحدث متفرد أو كحدث يمثل كتلة غير قابلة للتقسيم– كما كان يراها كل اليساريين الفرنسيين منذ أواخر القرن التاسع عشر، وبدلا من ذلك فصل الجوانب التى رآها إيجابية وليبرالية للثورة عن فترة الإرهاب اليعقوبى، وقال إن هذه الفترة الأخيرة كان لها ارتباط بالمشروع السوڤيتى، ولكنه بدأ الآن ينقلب على هذا الادعاء: "فى عام ١٩٢٠ برر ماثيز ***Mathiez*** العنف البولشفى بأنه يشبه العنف الفرنسى الذى سبقه وعلى أساس تشابه الظروف. واليوم يقودنا

الجولاج إلى إعادة التفكير فى الإرهاب لأن المبدأين متماثلان تماما. راح النموذج الروسى الآن يهاجم أصله الفرنسى، ومن ثم يهاجم الماركسية نفسها. فكتب فيوريه فى مراجعة لكتاب سولچينيتسين "لن يستطيع ماركس اليوم أن يهرب من ميراثه، وسوف يكون الانقلاب أقوى لأنه تأخر كثيرا".

كان لمقالات فيوريه النقدية عن السياسات الثورية – فى الوقت الذى ظهرت فيه– أثر بالغ حيث أسهمت فى الحط من مصداقية الماركسية فى فرنسا؛ ومن دواعى السخرية أن يحدث ذلك فى الوقت نفسه الذى دخل فيه الاشتراكيون الفرنسيون الحكومة فى ١٩٨١؛ وفى العقود الأخيرة من القرن العشرين اختفت الماركسية تماما من الحياة الفكرية الفرنسية، وربما كان المفكر الوحيد الذى ظل يستخدم أفكارا ماركسية هو عالم الاجتماع پيير بورديو – ***Pierre Bourdieu*** رغم أنه كان يدين بالكثير للتراث الفرنسى فى علم الاجتماع الوضعى أكثر مما يدين للماركسية نفسها. تحول الاهتمام إلى استعادة الليبرالية الفرنسية، وهى الليبرالية السياسية التى يمكن أن تستخدم لإعادة إحياء واكتشاف نموذج الجمهورية الفرنسية، ذلك النموذج الذى حرص الفرنسيون على تمييزه عن الليبرالية الاقتصادية للسوق الحرة التى ربطوا بينها وبين الدول الأنجلو ساكسونية. فى هذا الصدد كان الكسس دى توكڤى ***Alexis de Tocqueville***، وليس ماركس، هو المفكر الأفضل لديهم. فى الوقت نفسه فإن الاشتراكيين التابعين لفرانسوا ميتررا ***François Mitterrand*** همشوا الحزب الشيوعى سياسيا، ومع انهيار العالم الشيوعى فى السنوات التى تلت ١٩٨٩ انشق الحزب تاركا خلفه شرذمة من غير المؤثرين فى الانتخابات، وانقضت الظروف السياسية التى كانت تضخ الحياة فى روح الماركسية الفرنسية وتجعل منها مادة للحوار والجدل خصبة ونابضة؛ ومع انهيار الماركسية الفرنسية اختفت إحدى أهم الرؤى الفكرية اليوتوبية للعصر الحديث – وكانت تحظى بتفسير فذ فى أيدى الفرنسيين– اختفت تماما من أفق الحياة السياسية والفكرية.

# ببليوجرافيا

## Part I: The changing fortunes of liberal democracy

*Primary sources*


Arendt, Hannah (1951). *Origins of Totalitarianism*, New York.

Aron, Raymond (1957 [1955]). *The Opium of the Intellectuals*, trans. Terence Kilmartin, New York.

(1972). *The Imperial Republic, the United States and the World 1945–1973*, London.

Bachrach, P. and Baratz, M. S. (1962). 'The Two Faces of Power', *American Political Science Review* 56: 947–52.

Barrès, M. (1925). *Scènes et doctrines du nationalisme*, 2 vols., Paris.

Barry, Brian (1988). *Theories of Justice*, Berkeley, Calif.

Beitz, C. (1979). *Political Theory and International Relations*, Princeton, N.J.

Bell, Daniel (1979). *Cultural Contradictions of Capitalism*, London.

Benoist, A. de (1980). *Les idées à l'endroit*, Paris.

Beran, H. (1987). *The Theory of Political Obligation*, London.

Berelson, B. *et al.* (1954). *Voting*, Chicago.

Berlin, Isaiah (1979). 'Nationalism: A Neglected Concept', in *Against the Current: Essays in the History of Ideas*, London.

Beveridge, William (1942). *Social Insurance and Allied Services*, Cmd. 6404, London.

(1945). *Full Employment in a Free Society*, London.

(1948). *Voluntary Action*, London.

Biddiss, Michael (1970) (ed.). *Gobineau: Selected Political Writings*, New York and London.

Blake, Lord, and Patten, J. (1976) (eds.). *The Conservative Opportunity*, London.

Le Bon. G. (1926 [1895]). *The Crowd: A Study of the Popular Mind*, London.

Bonald, vicomte de (1864). *Oeuvres politiques*, in *Oeuvres complètes*, ed. M. L'Abbé Migne, 3 vols., Paris.

Bottai, Giovanni (1949). *Vent'anni e un giorno*, Naviglio.

Boutros-Ghali, Boutros (1992). *Agenda for Peace*, New York.

Bryce, J. (1888). *The American Commonwealth*, 2 vols., London.

Buchanan, A. (1991). *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumter to Lithuania and Quebec*, Oxford.

Buchanan, J. M. (1975). *The Limits of Liberty*, Chicago.

Buchanan, J. M. and Wagner, E. E. (1977). *Democracy in Deficit: The Political Legacy of Lord Keynes*, New York.

Buchanan, J. M., Burton, J. and Wagner, R. E. (1978). *The Consequences of Mr Keynes*, London.

Buckley, William F. Jr. (1958). *Up from Liberalism*, New York.
Camus, Albert (1956 [1951]). *The Rebel*, New York.
Canetti, E. (1978 [1960]). *Crowds and Power*, New York.
Carr, E. H. (1945). *Nationalism and After*, London.
Castillo Velasco, Jaime (1963). *Las fuentes de la democracia cristiana*, Santiago de Chile.
Churchill, Winston S. (1909). *Liberalism and the Social Problem*, London.
Connor, W. (1978). 'A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a . . .', *Ethnic and Racial Studies* 1(4): 379–88.
Croly, Herbert (1909). *The Promise of American Life*, New York.
(1915). *Progressive Democracy*, New York.
Dahl, R. A. (1956) *A Preface to Democratic Theory*, New Haven, Conn.
(1961). *Who Governs? Democracy and Power in an American City*, New Haven, Conn.
De Gasperi, Alcide (1955). *I cattolici dall' opposizione al governo*, Bari.
Dewey, John (1935). *Liberalism and Social Action*, New York.
Dossetti, Giuseppe (1994). *La ricerca costituente, 1945–1952*, Bologna.
(1995). *Scritti politici*, Genoa.
Drumont, Edouard (1886). *La France juive*, Paris.
Duncan, G. and Lukes, S. (1963). 'The New Democracy', *Political Studies* 11: 156–77.
Durkheim, Emile (1984 [1893]). *The Division of Labour in Society*, trans. W. D. Halls, Basingstoke.
(1992 [1950]). *Professional Ethics and Civic Morals*, trans. C. Brookfield, London.
Eliot, T. S. (1928). 'The Action Française, Mr. Maurras and Mr. Ward', *The Criterion*, 7(3): 195–203.
(1928–9). 'The Literature of Fascism', *The Criterion* 8(3): 280–90.
(1939). *The Idea of a Christian Society*, London.
Fanon, F. (1965). *The Wretched of the Earth*, London.
Fouillée, A. (1880). *La science sociale contemporaine*, Paris.
Fournial, H. (1892). *Essai sur la psychologie des foules: considérations médico-judiciaires sur les responsibilités collectives*, Lyon.
Freud, S. (1953–74 [1921]). *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, the standard edition of *The Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, ed. James Stratchey, London.
Friedman, M. (1962). *Capitalism and Freedom*, London.
(1978). 'Keynes's Political Legacy', in J. M. Buchanan, J. Burton and R. E. Wagner, *The Consequences of Mr Keynes*, London.
Friedrich, C. J. (1955). 'The Political Thought of Neo-Liberalism', *American Political Science Review* 69: 509–25.
Gentile, Giovanni (1915). *Fondamenti della filosofia del diritto*, Florence.
(1946). *Genesi e struttura della società*, Florence.
Gilmour, I. (1977). *Inside Right: A Study of Conservatism*, London.
Girault, A. (1903). *Principes de colonisation et de législation coloniales*, Paris.
Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prison Notebooks*, trans. and ed. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell-Smith, New York.
(1977). *Quaderni del carcere*, ed. V Gerratana, 4 vols., Turin.
Green, T. H. (1941 [1886]). *Principles of Political Obligation*, London.
Gumplowicz, Ludwig (1883). *Der Rassenkampf*, Innsbruck.
Hamilton, A. (1961–79 [1791]). 'Report on Manufactures', in vol. IV of *The Papers of Alexander Hamilton*, ed. Harold C. Syriett and Jacob E. Cooke, 26 vols., New York.
Havel, Vaclav (1992). 'The Power of the Powerless', in *Open Letters: Selected Writings, 1965–1990*, New York.
Hayek, F. A. (1944). *The Road to Serfdom*, London.

(1945). 'The Use of Knowledge in Society', *American Economic Review* 35(4): 519–30.
(1948). *Individualism and the Economic Order*, Chicago.
(1956). 'In Honour of Professor Mises', reprinted in Hayek (1992), pp. 129–32.
(1960). *The Constitution of Liberty*, London and Henley.
(1975). *Full Employment at Any Price?*, London.
(1976). *Denationalisation of Money*, London.
(1977). 'The Road from Serfdom', interview with T. W. Hazlett, *Reason Online*: www.reasonmag.cpm/hayekint.html.
(1978). *New Studies in Philosophy, Politics, Economics and the History of Ideas*, Chicago.
(1979). *Law, Legislation and Liberty*, 3 vols., Chicago.
(1992). *The Fortunes of Liberalism*, ed. P. G. Klein, *The Collected Works of F. A. Hayek*, vol. IV, Chicago.
Hegel, G. W. F. (1979 [1821]). *Philosophy of Right*, trans. with notes T. M. Knox, Oxford.
Hitler, Adolf (1952 [1925]). *Mein Kampf*, New Brunswick.
Hobhouse, L. T. (1899). 'The Foreign Policy of Collectivism', *Economic Review* 9: 197–220.
(1911). *Liberalism*, London.
Hobson, J. A. (1901). *The Social Problem*, London.
(1909). *The Crisis of Liberalism*, London.
(1914). *Work and Wealth: A Human Valuation*, London.
(1929). *Wealth and Life*, London.
(1988 [1902]). *Imperialism: A Study*, London.
Horkheimer, Max (1978 [1940]). 'The Authoritarian State', reprinted in Andrew Arato and Eike Gebhardt (eds.) *The Essential Frankfurt School Reader*, New York.
Jennings, W. I. (1956). *The Approach to Self-Government*, Cambridge.
Jünger, Ernst (1981 [1932]). *Der Arbeiter*, Stuttgart.
Ketteler, Wilhelm Emmanuel von (1864). *Die Arbeiterfrage und das Christentum*, Mainz.
(1871). *Die Katholiken im Deutschen Reich*, Mainz.
Keynes J. M. (1934). 'National Self-sufficiency', *Yale Review* 22: 755–69.
(1971–89). *The Collected Writings*, ed. D. E. Moggeridge, 30 vols., London.
Kirk, R. (1953). *The Conservative Mind: From Burke to Santayana*, Chicago.
Kohn, H. (1935). 'Communist and Fascist Dictatorship: A Comparative Study', in Guy Stanton Ford (ed.) *Dictatorship in the Modern World*, Minneapolis.
(1944). *The Idea of Nationalism*, New York.
Kornhauser, W. (1959). *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill.
Krebs, Pierre (1982). *Die europäische Wiederburt*, Tübingen.
Kristol, Irving (1970). 'When Virtue Loses all her Loveliness – Some Reflections on Capitalism and "The Free Society"', *The Public Interest*, Fall: 3–15.
(1978). *Two Cheers for Capitalism*, New York.
(1996). 'The Right Stuff', *Prospect* 12, October: 27–32.
Kropotkin, P. A. (1972 [1902]). *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, London.
Lamennais, Félicité-Robert de (1946). *Oeuvres*, Geneva.
Laroque, Pierre (1953). *Refléxions sur le problème social*, Paris.
Lenin, V. I. (1920 [1916]). *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Moscow.
(1963 [1902]). *What Is To Be Done?*, trans. S. V. and P. Utechin, Oxford.
Leroy-Beaulieu, P. (1891). *The Modern State in Relation to Society and the Individual*, London.
Lichteim, G. (1971). *Imperialism*, London.
Lippmann, W. (1956). *The Public Philosophy*, New York.
(1965 [1922]). *Public Opinion*, New York.
List, F. (1904 [1840]). *The National System of Political Economy*, London.
Lugard, Lord (1965 [1922]). *The Dual Mandate*, London.

Maistre, J. de (1884). *Oeuvres complètes*, vols. I, II and IV, Lyon.
Mannheim, Karl (1940). *Man and Society in an Age of Reconstruction*, New York.
(1943). *Diagnosis of our Time*, London.
Marcuse, Herbert (1964). *One-Dimensional Man*, Boston.
(1968 [1934]). 'The Struggle Against Liberalism in the Totalitarian View of the State', reprinted in *Negations*, Boston.
Maritain, Jacques (1986–95). *Oeuvres complètes*, Paris and Freiburg.
Marshall, T. H. (1965 [1949]). *Class, Citizenship, and Social Development*, New York.
Marx, K. and Engels, F. (1959 [1853]). *On Colonialism*, Moscow.
Maurras, C. (1954). *Essais politiques*, in *Oeuvres capitales*, vol. II, Paris.
Mazzini, G. (1924 [1907]). *The Duties of Man and other Essays*, London.
Meinecke, F. (1922). *Weltbürgertum und Nationaalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, Munich.
Merleau-Ponty, Maurice (1969). *Humanism and Terror: An Essay on the Communist Problem*, Boston.
(1973 [1955]). *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Ill.
Meyer, Frank S. (1964). *What is Conservatism?*, New York.
(1996). *In Defense of Freedom and Related Essays*, Indianapolis.
Michels, R. (1927). *Corso di sociologia politica*, Milan.
(1959 [1911]). *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York.
Mill, J. S. (1972). *Utilitarianism, Liberty and Representative Government*, ed. A. D. Lindsay, London.
(1977 [1836]). 'Civilization', in *Essays on Politics and Society*, ed. J. M. Robson, Toronto and Buffalo.
(1991a [1861]). *Representative Government*, London.
(1991b [1859]). *On Liberty*, in *On Liberty and Other Essays*, ed. J. Gray. Oxford.
Miller, D. (1995). *On Nationality*, London.
Milosz, Czeslaw (1953 [1951]). *The Captive Mind*, New York.
Mises, L. von (1983 [1919]). *Nation, State and Economy: Contributions to the History of our Time*, trans. Leland B. Yeager, New York.
Moeller van den Bruck, A. (1971 [1923]). *Germany's Third Empire*, New York.
Montherlant, H. de (1927). *The Bullfighters*, New York.
(1960). *Selected Essays*, ed. Peter Quennell, London.
Mosca, G. (1939 [1896 and 1923]). *The Ruling Class* (Elementi di scienza politica), ed. A. Livingstone, trans. H. D. Kahn, New York.
(1958 [1884]). *Sulla teorica dei governi e sul governo rappresentativo*, in *Ciò che la storia possa insegnare: scritti di scienza politica*, Milan.
Mounier, Emmanuel (1934). *La révolution personnaliste et communautaire*, Paris.
(1936). *Manifeste au service du personnalisme*, Paris.
Müller-Armack, Alfred (1956). *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik*, Freiburg.
Murray, Charles (1984). *Losing Ground*, New York.
Murri, Romolo (1901–4). *Battaglie d'oggi: Il programma politico della democrazia*, Rome.
Mussolini, Benito (1951–63). *Opera omnia di Benito Mussolini*, ed. E. and D. Susmel, 36 vols., Florence.
Myrdal, A. and Myrdal, G. (1941). *Nation and Family: The Swedish Experiment in Democratic Family and Population Policy*, New York.
Nehru, J. (1962). *India's Freedom*, London.
Neuhaus, Richard John (1996). Symposium on 'The End of Democracy?', *First Things*, no. 57.

Nisbet, Robert A. (1953). *The Quest for Community*, New York.
Nodia, G. (1992). 'Nationalism and Democracy', *Journal of Democracy* 3(4): 3–31.
Nordau, Max (1993 [1892]). *Degeneration*, Lincoln, Nebr.
Nozick, R. (1974). *Anarchy, State and Utopia*, Oxford.
Oakeshott, M. (1975). *On Human Conduct*, Oxford.
(1991 [1962]). *Rationalism in Politics*, Indianapolis.
Ortega y Gasset, J. (1963 [1930]). *The Revolt of the Masses*, London.
(1968 [1925]). *The Dehumanization of Art*, Princeton, N.J.
Orwell, George (1968a). 'Review: Russia Under Soviet Rule, by N. de Basily', in *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. I: *An Age Like This, 1920–1940*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, New York.
(1968b). *The Collected Essays, Journalism, and Letters of George Orwell*, vol. II: *My Country Right or Left, 1940–1943*, ed. Sonia Orwell and Ian Angus, New York.
(1980). *Homage To Catalonia*, New York.
Ostrogorski, M. (1902). *Democracy and the Organisation of Political Parties*, 2 vols., trans. F. Clarke with a preface by James Bryce, London.
Pareto, V. (1902). *Les systèmes socialistes*, 2 vols., Paris.
(1916). *Trattato di sociologia generale*, 3 vols., Florence.
(1966 [1893]). 'Introduction', to K. Marx, *Le capital*, extraits faits par P. Larfargue in *Marxisme et économie pure*, Lausanne, pp. 33–70.
(1974 [1891]). 'Socialismo e libertà', *Il Pensiero Italiano*, Feb.: 227–37, in *Ecrits politiques*, ed. G. Busino, 2 vols., Geneva, vol. I, pp. 376–409.
(1975 [1922]). Letter to Lello Gangemi, 13 Nov. 1922, in *Correspondence 1890–1923*, ed. G. Busino, 2 vols., Geneva.
(1980 [1921]). 'La trasformazione della democrazia', in *Ecrits sociologiques mineurs*, ed. G. Busino, Geneva, pp. 917–1060.
Perham, M. (1963). *The Colonial Reckoning*, London.
Plamenatz, J. (1960). *On Alien Rule and Self Government*, London.
Le Play, F. (1982). *On Family, Work, and Social Change*, ed. C. B. Silver, Chicago.
Polanyi, K. (1957 [1944]). *The Great Transformation: the Political and Economic Origins of our Time*, Boston.
Pollock, Friedrich (1941). 'State Capitalism: Its Possibilities and Limitations', *Studies in Philosophy and Social Science* 9 (2).
Primo de Rivera, José Antonio (1953). *Obras completes*, Madrid.
Rand, Ayn (1961). *For the New Intellectual*, New York.
Rauschning, Hermann (1939). *The Revolution of Nihilism: Warning to the West*, New York.
(1941). *The Beast from the Abyss*, London.
Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.
Renan, E. (1882). *Qu'est-ce qu'une nation?*, trans. I. M. Snyder, Paris.
Ritchie, David G. (1887). *The Moral Function of the State*, London.
(1893). *Darwin and Hegel*, London.
(1895). *Natural Rights*, London.
Rosenberg, Alfred (1933). *Der Mythus der zwanzigsten Jahrhunderts*, Munich.
Rossiter, Clinton (1955). *Conservatism in America*, New York.
Rowntree, B. Seebohm (1919). *The Human Needs of Labour*, London; revised edn, 1937.
Rubinow, I. M. (1916). *Social Insurance, with Special Reference to American Conditions*, New York.
Sakharov, Andrei (1990). *Memoirs*, New York.
Sangnier, Marc (1905). *L'esprit démocratique*, Paris.
Sarraut, A. (1931). *Grandeur et servitude coloniales*, Paris.

Schmitt, C. (1976 [1927]). *The Concept of the Political*, trans. G. Schwab, New Brunswick, N.J.
(1985 [1923]). *The Crisis of Parliamentary Democracy*, trans. E. Kennedy, Cambridge, Mass.
Schumpeter, J. A. (1976 [1942]). *Capitalism, Socialism and Democracy*, London.
Scruton, R. (1990). 'In Defence of the Nation', in J. C. D Clark (ed.) *Ideas and Politics in Modern Britain*, London, pp. 53–86.
Sighele, S. (1892 [1891]). *La foule criminelle*, trans. P. Vigney, Paris.
Smith, A. (1923 [1776]). *Wealth of Nations*, 2 vols., Oxford.
Smith, A. D. (1991). *National Identity*, London.
Sorel, Georges (1908). *Réflexions sur la violence*, Paris.
Spencer, Herbert (1969 [1884]). *The Man Versus the State*, Harmondsworth.
Spengler, O. (1926 [1919]). *The Decline of the West*, vol. I, trans. C. F. Atkinson, London.
Stalin, J. (1973). 'The Nation', in *The Essential Stalin: Major Theoretical Writings 1905–1952*, ed. B. Franklin, London.
Strauss, Leo (1989). *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago.
Sturzo, Luigi (1979). *Il pensiero politico*, Rome.
Sumner, W. G. (1883). *What Social Classes Owe to Each Other*, New York.
(1914). *The Challenge of Facts and Other Essays*, ed. A. G. Keller, New Haven, Conn.
Taine, H. (1962 [1887–8]). *The Origins of Contemporary France*, trans. Durand, 6 vols., Boston.
Tarde, G. (1890). *Les lois de l'imitation*, Paris.
(1892). 'Les crimes des foules', *Archives de l'Anthropologie Criminelle* 7: 353–86.
(1912 [1890]). *Penal Philosophy*, trans. Rapelije Howell, Boston.
Tawney, R. H. (1945 [1921]). *The Acquisitive Society*, London.
Titmuss, Richard M. (1950). *Problems of Social Policy*, Official Civil History of the Second World War, London.
(1955). 'The Social Division of Welfare: Some Reflections on the Search for Equity', reprinted in Titmuss (1987), pp. 39–59.
(1958). *Essays on 'the Welfare State'*, London.
(1967). 'Universal and Selective Social Services', reprinted in Titmuss (1987), pp. 128–40.
(1971). 'Welfare "Rights", Law and Discretion'. *Political Quarterly* 42: 113–32.
(1973). *The Gift Relationship*, Harmondsworth.
(1974). *Social Policy*, London.
(1976). *Commitment to Welfare*, London.
(1987). *The Philosophy of Welfare: Selected Writings of Richard M. Titmuss*, ed. Brian Abel-Smith and Kay Titmuss, London.
Toniolo, Giuseppe (1980). *Saggi politici*, Rome.
Tönnies, F. (2001 [1887]). *Community and Civil Society*, ed. J. Harris, Cambridge.
Trotsky, Leon (1937). *The Revolution Betrayed*, New York.
Van Parijs, Philippe (1991). 'Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income', *Philosophy and Public Affairs* 20: 101–31.
Viereck, Peter (1949). *Conservatism Revisited*, New York.
Voegelin, E. (1952). *The New Science of Politics*, Chicago.
(1986). *Political Religions*, Lewiston, N.Y.
Wallas, G. (1908). *Human Nature in Politics*, London.
Walzer, M. (1985). 'The Moral Standing of States: A Response to Four Critics', in C. R. Beitz, M. Cohen, T. Scanlon and A. J. Simmons (eds.) *International Ethics, A Philosophy and Public Affairs Reader*, Princeton, N.J.
Weaver, R. (1948). *Ideas Have Consequences*, Chicago.
Webb, Beatrice (1948). *Our Partnership*, London.

Webb, Sidney and Beatrice (1909a) (eds.). *The Break-up of the Poor Law: Being Part One of the Minority Report of the Poor Law Commission*, London.

(1909b) (eds.). *The Public Organisation of the Labour Market: Being Part Two of the Minority Report of the Poor Law Commission*, London.

Weber, M. (1948). 'The Nation', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, trans. and ed. H. H. Gerth and C. Wright Mills, London.

(1949 [1917]). 'The Meaning of "Ethical Neutrality" in Sociology and Economics', in E. Shils and H. Finch (eds.) *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, New York.

(1978a). *Economy and Society*, ed. G. Roth and C Wittich, 2 vols., Berkeley.

(1978b [1918]). 'Parliament and Government in a Reconstructed Germany', in *Economy and Society*, ed. G. Roth and C. Wittich, 2 vols., Berkeley, appendix 2, vol. II, pp. 1381–469.

(1994a [1917]). 'Suffrage and Democracy in Germany', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 80–129.

(1994b [1918]). 'Socialism', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 272–303.

(1994c [1919]). 'The Profession and Vocation of Politics', in *Political Writings*, ed. P. Lassman and R. Speirs, trans. R. Speirs, Cambridge, pp. 309–69.

Weil, Simone (1946). 'Words and War', *Politics* 70 (March).

Whitaker, W. (1982) (ed.). *The New Right Papers*, New York.

Willetts, D. (1994). *Civic Conservatism*, London.

*Secondary sources.*

Ackermann, Jürgen (1970). *Heinrich Himmler als Ideologe*, Göttingen.

Ambler, John S. (1991) (ed.). *The French Welfare State*, New York.

Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.

Armstrong, John A. (1961). *The Politics of Totalitarianism*, New York.

Aron, Raymond (1955). *The Century of Total War*, Boston.

Aschheim, Steven E. (1992). *The Nietzsche Legacy in Germany. 1890–1990*, Berkeley, Calif.

Ashford, Douglas E. (1986). *The Emergence of the Welfare States*, Oxford.

(1991). 'Advantages of Complexity: Social Insurance in France', in John S. Ambler (ed.) *The French Welfare State*, New York, pp. 32–57.

Atkinson, A. B. (1995). *Incomes and the Welfare State*, Cambridge.

(1996). 'The Case for a Participation Income', *Political Quarterly* 67: 67–70.

(1999). *The Economic Consequences of Rolling Back the Welfare State*. Cambridge, Mass.

Austin, D. A. (1988). *The Commonwealth and Britain*, London.

(1998). 'In Memoriam: Legacies of Empire', *Round Table*, no. 348.

Babyonshev, Alexander (1982) (ed.). *On Sakharov*, New York.

Bachrach, P. (1967). *The Theory of Democratic Elitism*, Boston.

Bachrach, P. and Baratz, M. S. (1962). 'The Two Faces of Power', *American Political Science Review* 56: 947–52.

Baehr, P. (1990). 'The "Masses" in Weber's Political Sociology', *Economy and Society* 19: 242–65.

Baget-Bozzo, Gianni (1974). *Il partito cristiano al potere. La DC di De Gasperi e di Dossetti 1945–1954*, Florence.

Bainton, Michael (1985). *The Idea of Race and Race Theory*, Cambridge.

Ball, Terence (1989). 'Party', in T. Ball, J. Farr and R. L. Hanson (eds.) *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge.

(1993). 'American Political Science in its Postwar Context', in James Farr and Raymond Seidelman (eds.) *Discipline and History: Political Science in the United States*, Ann Arbor, Mich.

Bane, Mary Jo and Ellwood, David T. (1994). *Welfare Realities*, Cambridge, Mass.

Bardeche, Maurice (1961). *Qu'est-ce que le fascisme?*, Paris.

Barker, R. and Howard-Johnston, X. (1975). 'The Politics and Political Ideas of Mosei Ostrogorski', *Political Studies* 23: 415–29.

Barr, Nicholas (1987). *The Economics of the Welfare State*, London.

(1989). 'Social Insurance as an Efficiency Device', *Journal of Public Policy* 9: 59–82.

Barrows, S. (1981). *Distorting Mirrors: Visions of the Crowd in Late Nineteenth-Century France*, New Haven, Conn.

Bars, H. (1961). *La politique selon Jacques Maritain*, Paris.

Bateman, B. W. and Davis, J. B. (1991) (eds.). *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.

Bauer, Raymond and Inkeles, Alex (1961). *The Soviet Citizen: Daily Life in a Totalitarian Society*, Cambridge, Mass.

Beales, D. (1966). 'Mazzini and Revolutionary Nationalism', in D. Thomson, *Political Ideas*, London.

Beetham, D. (1977a). 'From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert Michels. I. From Marxist Revolutionary to Political Sociologist', *Political Studies* 25: 3–24.

(1977b). 'From Socialism to Fascism: The Relation between Theory and Practice in the Work of Robert Michels. II. The Fascist Ideologue', *Political Studies* 25: 161–81.

(1981). 'Michels and his Critics', *Archives Européennes de Sociologie* 22: 81–99.

(1985). *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, 2nd edn., Cambridge.

(1987). 'Mosca, Pareto and Weber: A Historical Comparison', in W. Mommsen and J. Osterhammel (eds.) *Max Weber and his Contemporaries*, London, pp. 139–58.

Bellamy, R. (1987). *Modern Italian Social Theory: Ideology and Politics from Pareto to the Present*, Cambridge.

(1990). 'From Ethical to Economic Liberalism: The Sociology of Pareto's Politics', *Economy and Society* 19: 431–55.

(1992). *Liberalism and Modern Society: An Historical Argument*, Cambridge.

(2000). *Rethinking Liberalism*, London.

Bellamy, R. and Schecter, D. (1993). *Gramsci and the Italian State*, Manchester.

Bentley, M. (1977). *The Liberal Mind 1914–1929*, Cambridge.

Berkowitz, Edward D. (1991). *America's Welfare State: From Roosevelt to Reagan*, Baltimore.

Berkowitz, Edward D. and McQuaid, Kim (1992). *Creating the Welfare State*, Lawrence, Kans.

Berlin, I. (1976). *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London.

Bessel, Richard (1996) (ed.). *Fascist Italy and Nazi Germany: Comparisons and Contrasts*, Cambridge.

Beyme, Klaus von (1983). *Parteien in Westlichen Demokratien*, Munich.

Bialer, Seweryn (1980). *Stalin's Successors: Leadership, Stability, and Change in the Soviet Union*, Cambridge.

Biddiss, Michael (1970). *Father of Racist Ideology: The Social and Political Thought of Count Gobineau*, New York.

Birken, Lawrence (1995). *Hitler as Philosophe: Remnants of the Enlightenment in National Socialism*, Westport, Conn.

Blaug, M. (1991). 'Introduction', in *John Maynard Keynes (1983–1946)*, ed. M. Blaug, 2 vols., Aldershot.
Block, Fred, Cloward, Richard A., Ehrenreich, Barbara and Piven, Frances Fox (1987). *The Mean Season: The Attack on the Welfare State*, New York.
Bloom, Allan (1989). Foreword to Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*, Chicago.
Booth, A. (1983). 'The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making', *Economic History Review*, 36 (1): 103–23.
(1985). 'The Keynesian Revolution and Economic Policy-Making – A Reply, *Economic History Review* 38 (1): 101–6.
Borkenau, Franz (1940). *The Totalitarian Enemy*, London.
Boyer, R. (1981). *Actualité d'Emmanuel Mounier*, Paris.
Bracher, K. D. (1981). 'The Disputed Concept of Totalitarianism', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York.
(1982). *The Age of Ideologies*, London.
Bradley, I. (1980). *The Optimists: Themes and Personalities in Victorian Liberalism*, London.
Bramson, L. (1961). *The Political Context of Sociology*, Princeton, N.J.
Braybrooke, David (1987). *Meeting Needs*, Princeton, N.J.
Bremmer, I. (1993). 'Reassessing Soviet Nationalities Policy', in I. Bremmer and R. Taras (eds.) *Nations and Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge.
Briggs, Asa (1961). 'The Welfare State in Historical Perspective', *Archives Européennes de Sociologie* 2: 221–58.
(1979). 'The Language of "Mass" and "Masses" in Nineteenth-Century England', in D. E. Martin and D. Rubinstein (eds.) *Ideology and the Labour Movement*, London.
Brinkley, Alan (1996). *The End of Reform: New Deal Liberalism in Recession and War*, New York.
Brown, G. (2001). 'The Conditions for High and Stable Growth and Employment', *Economic Journal* 111, May: C30–C44).
Brzezinski, Zbigniew (1956). *The Permanent Purge: Politics in Soviet Totalitarianism*, Cambridge, Mass.
Brzezinski, Zbigniew and Friedrich, Carl (1956). *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Cambridge, Mass.
Brzezinski, Zbigniew and Huntington, Samuel P. (1964). *Political Power: USA/USSR*, New York.
Buchanan, J. M., Tollison, R. D. and Tullock, G. (1980) (eds.). *Towards a Theory of the Rent-Seeking Society*, College Station, Tex.
Bullock, A. and Shock, M. (1966) (eds.). *The Liberal Tradition from Fox to Keynes*, London.
Burleigh, Michael and Wipperman, Wolfgang (1991). *The Racial State: Germany. 1933–1945*, New York.
Burnham, James (1941). *The Managerial Revolution*, Bloomington, Ind.
Burton, J. (1986) (ed.). *Keynes's General Theory Fifty Years On: Its Relevance and Irrelevance to Modern Times*, London.
Butler, D. (1958). *The Study of Political Behaviour*, London.
Caldwell, B. J. and Hayek, F. A. (1995). *Contra Keynes and Cambridge*, London.
Carabelli, A. (1988). *On Keynes's Method*, London.
(1991). 'The Methodology of the Critique of the Classical Theory: Keynes on Organic Interdependence', in B. W. Bateman and J. B. Davis (eds.) *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.
Caron, Jacques (1967). *Le 'Sillon' et la démocratie chrétienne*, Paris.
Castles, Francis G. (1985). *The Working Class and the Welfare State: Welfare in Australia and New Zealand*, Sydney.

Ceicel, Robert (1972). *The Myth of the Master Race: Alfred Rosenberg and Nazi Ideology*, London.
Chick, V. (1992). 'John Maynard (1st Baron) Keynes', in P. Arestis and M. Sawyer (eds.) *A Biographical Dictionary of Dissenting Economists*, Aldershot.
Ciliga, Anton (1940). *The Russian Enigma*, London.
Clarke, P. (1978). *Liberals and Social Democrats*, Cambridge.
(1983). 'The Politics of Keynesian Economics 1924–1931', in M. Bentley and J. Stevenson (eds.) *High and Low Politics in Modern Britain*, Oxford.
Clarke, T. N. and Rempel, M. (1997). *Citizen Politics in Post-Industrial Societies: Interest Groups Transformed*, Boulder, Colo.
Cobban, A. (1945). *National Self-Determination*, London.
(1969). *Nationalism and National Self-Determination*, London.
Cohen, G. A. (1981). 'Freedom, Justice and Capitalism', *New Left Review* 126: 3–16.
Cohen, Stephen F. (1971). *Bukharin and the Bolshevik Revolution*, New York.
Colquhoun, Robert (1986). *Raymond Aron*, vol. I: *The Philosopher in History, 1905–1955*, Beverly Hills, Calif.
Connor, W. (1984). *The National Question in Marxist and Leninist Theory and Strategy*, Princeton, N.J.
Conquest, Robert (1961). *Power and Policy in the USSR*, New York.
Coser, Louis A. and Howe, Irving (1976) (eds.). *The New Conservatives: A Critique from the Left*, New York.
Crabtree, D. and Thirwall, A. P. (1980) (eds.). *Keynes and the Bloomsbury Group: The Fourth Keynes Seminar held at the University of Kent at Canterbury, 1978*, London.
Cranston, M. (1978). 'Keynes: His Political Ideas and their Influence', in A. P. Thirwall (ed.) *Keynes and Laissez-Faire: The Third Keynes Seminar held at the University of Kent at Canterbury, 1976*, London.
Crew, David F. (1998). *Germans on Welfare: From Weimar to Hitler*, New York.
Crozier, M., Huntington, S. P. and Watanuki, J. (1975). *The Crisis of Democracy: Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York.
Curtis, M. (1959). *Three Against the Republic: Sorel, Barrès and Maurras*, Princeton, N.J.
(1969). 'Retreat from Totalitarianism', in Carl J. Friedrich, Michael Curtis and Benjamin R. Barber, *Totalitarianism in Perspective: Three Views*, New York.
Cutright, Phillips (1965). 'Political Structure, Economic Development and National Social Security Programs', *American Journal of Sociology* 70: 537–50.
Dalton, R. J. (1996). *Citizen Politics: Public Opinion and Political Parties in Advanced Western Democracies*, Chatham, N.J.
(1999). 'Political Support in Advanced Industrial Democracies', in P. Norris (ed.) *Critical Citizens: Global Support for Democratic Government*, Oxford.
Dalton, R. J. and Küchler, M. (1990) (eds.). *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in Western Democracies*, Cambridge.
Danziger, Sheldon, Haveman, Robert and Plotnick, Robert (1981). 'How Income Transfer Programs Affect Work, Savings and Income Distribution', *Journal of Economic Literature* 19: 975–1028.
Davidson, P. (1981). 'Post-Keynesian Economics', in D. Bell and I. Kristol (eds.) *The Crisis in Economic Theory*, New York.
(2000). 'Keynes, You Should be Alive this Hour', *Guardian*, 18 September.
Davies, Stephen (1997). 'Two Conceptions of Welfare: Voluntarism and Incorporationism', *Social Philosophy and Policy* 14: 39–68.
Dawson, W. H. (1912). *Social Insurance in Germany 1883–1911*, London.
Day, Patricia and Klein, Rudolph (1987). *Accountabilities: Five Public Services*, London.

Deacon, A. (1996). 'The Dilemmas of Welfare: Titmuss, Murray and Mead', in S. J. D. Green and R. C. Whiting (eds.) *The Boundaries of the State in Modern Britain*, Cambridge.
De Felice, Renzo (1966). *Mussolini il fascista*, 2 vols., Turin.
(1977). *Interpretations of Fascism*, Cambridge, Mass.
De Rosa, Gabriele (1977). *Luigi Sturzo*, Turin.
Djilas, Milovan (1957). *The New Class: An Analysis of the Communist System*, New York.
Downs, Anthony (1960). 'Why the Government Budget is too Small in a Democracy', *World Politics* 12: 541–63.
Doyal, Len and Gough, Ian (1991). *A Theory of Human Need*, Houndmills, Basingstoke.
Duncan, Greg J. (1984). *Years of Poverty, Years of Plenty*, Ann Arbor, Mich.
Duncan, Greg J., Hill, Martha S. and Hoffman, Saul D. (1988). 'Welfare Dependence Within and Across Generations', *Science* 239: 467–71.
Dunleavy, Patrick (1991). *Democracy, Bureaucracy and Public Choice*, Hemel Hempstead.
Dunn, C. W. and Woodard, J. D. (1996) (eds.). *The Conservative Tradition in America*, Lanham, Md.
Durand, Jean (1995). *L'Europe de la démocratie chrétienne*, Paris.
Earle, E. M. (1986). 'Adam Smith, Alexander Hamilton, Friederich List: The Economic Foundations of Military Power', in P. Paret (ed.) *Makers of Modern Strategy, from Machiavelli to the Nuclear Age*, Oxford.
East, John P. (1988). 'Leo Strauss and the American Conservatism', in George A. Panichas (ed.) *Modern Age: The First Twenty-Five Years*, Indianapolis.
Eatwell, R. (1996). *Fascism: A History*, London.
*The Economist* (2001). 'A Stimulating Debate', 27 October.
Elliot, L. (2000). 'Brown and Co Trim Keynes for the 21st Century', *Guardian*, 31 July.
Ellwood, W. (2001). *The No-nonsense Guide to Globalization*, London.
Emerson, R. (1962). *From Empire to Nation: The Rise to Self-Assertion of African Peoples*, Boston.
Esping-Andersen, Gosta (1990). *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Oxford.
Ewald, François (1986). *L'état providence*, Paris.
Fainsod, Merle (1953). *How Russia is Ruled*, Cambridge, Mass.
Fattorini, Emma (1997). *I Cattolici tedeschi. dall'intransigenza alla modernità (1870–1953)*, Brescia.
Faulkner, Harold U. (1931). *The Quest for Social Justice 1898–1914*, New York.
Feher, Ferenc and Heller, Agnes (1987). *Eastern Left, Western Left: Totalitarianism, Freedom and Democracy*, Atlantic Highlands, N.J.
(1990). *From Yalta to Glasnost: The Dismantling of Stalin's Empire*, Cambridge, Mass.
Feldstein, Martin and Pellechio, Anthony (1979). 'Social Security and Household Wealth Accumulation: New Micro Econometric Evidence', *Review of Economics and Statistics* 61: 361–8.
Femia, J. V. (2001). *Against the Masses: Varieties of Anti-Democratic Thought since the French Revolution*, Oxford.
Field, G. G. (1981). *Evangelist of Race: The Germanic Vision of Houston Stewart Chamberlain*, New York.
Fine, Sidney (1956). *Laissez-Faire and the General Welfare State: A Study of Conflict in American Thought, 1865–1901*, Ann Arbor, Mich.
Fitzgibbons, A. (1988). *Keynes's Vision: A New Political Economy*, Oxford.
Flora, Peter (1986) (ed.). *Growth to Limits*, 4 vols., Berlin.
Flora, Peter and Heidenheimer, Arnold J. (1981) (eds.). *The Development of Welfare States in Europe and America*, New Brunswick, N.J.
Fraenkel, Ernst (1941). *The Dual State: A Contribution to the Theory of Dictatorship*, London.
Fraser, Derek (1973). *The Evolution of the British Welfare State*, London.

Fraser, Nancy (1994). 'After the Family Wage: Gender Equity and the Welfare State', *Political Theory* 22: 591–618.

Fraser, Nancy and Gordon, Linda (1994). '"Dependency" Demystified: Inscriptions of Power in a Keyword of the Welfare State', *Social Politics* 1: 4–31.

Freeden, Michael (1978). *The New Liberalism: An Ideology of Social Reform*, Oxford.

(1979). 'Eugenics and Progressive Thought: A Study in Ideological Affinity', *Historical Journal* 22: 645–71.

(1986). *Liberalism Divided: A Study in British Political Thought 1914–1939*, Oxford.

(1990). 'Rights, Needs and Community: The Emergence of British Welfare Thought', in Alan Ware and Robert E. Goodin (eds.) *Needs and Welfare*, London, pp. 54–72.

(1996). *Ideologies and Political Theory: A Conceptual Approach*, Oxford.

Friedman, Milton and Friedman, Rose (1980). *Free to Choose*, Harmondsworth.

Galbraith, J. K. (1975). 'How Keynes Came to America', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.

Gamble, A. (1996). *Hayek: The Iron Cage of Liberty*, Cambridge.

Gamble, A. *et al.* (1989). *Ideas, Interests and Consequences*, London.

Gardener, R. N. (1980 [1956]). *Sterling-Dollar Diplomacy*, republished with a new introduction, New York.

Garton Ash, Timothy (1990). *The Uses of Adversity: Essays on the Fate of Central Europe*, New York.

(1995). 'Prague: Intellectuals and Politicians', *New York Review of Books*, 12 January.

Geiger, R. L. (1977). 'Democracy and the Crowd: The Social History of an Idea in France and Italy, 1890–1914', *Societas* 7: 47–71.

Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*, Oxford.

(1994). *Civil Society and its Rivals*, London.

(1997). *Nationalism*, London.

Gentile, Emilio (1975). *Le origini dell'ideologia fascista*, Bari.

(1989). *Storia del partito fascista, 1919–1922*, Bari.

(1996). *The Sacralization of Politics in Fascist Italy*, Cambridge, Mass. and London.

Giovagnoli, Agostino (1991). *La cultura democristiana*, Rome and Bari.

Gleason, Abbott (1995). *Totalitarianism: The Inner History of the Cold War*, Oxford.

Glennerster, Howard (1995). *British Social Policy since 1945*, Oxford.

Goldfarb, Jeffrey C. (1989). *Beyond Glasnost: The Post-Totalitarian Mind*, Chicago.

Goodin, Robert E. (1982). 'Rational Politicians and Rational Bureaucrats in Washington and Whitehall', *Public Administration* 60: 23–41.

(1988). *Reasons for Welfare*, Princeton, N.J.

(1990). 'Stabilizing Expectations: The Role of Earnings-Related Benefits in Social Welfare Policy', *Ethics* 100: 530–53.

(1997). 'Social Welfare as a Collective Social Responsibility', in David Schmidtz and Robert E. Goodin, *Social Welfare and Individual Responsibility: For and Against*, Cambridge.

Goodin, Robert E. and Dryzek, John (1986). 'Risk-Sharing and Social Justice: the Motivational Foundations of the Post-War Welfare State', *British Journal of Political Science* 16: 1–34.

Goodin, Robert E., Headey, Bruce, Muffels, Ruud and Dirven, Henk-Jan (1999). *The Real Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge.

Gottfried, Paul (1993). *The Conservative Movement*, New York.

Gough, Ian (1979). *The Political Economy of the Welfare State*, London.

Gourevitch, P. A. (1984). 'Breaking with Orthodoxy: The Politics of Economic Responses to the Depression of the 1930s', *International Organization* 38, Winter: 95–130.

(1986). *Politics in Hard Times*, Ithaca, N.Y.
Gray, J. (1984). *Hayek on Liberty*, London.
(1989). *Limited Government: A Positive Agenda*, London.
(1993). in 'Hayek as a Conservative', *Post-Liberalism*, London, ch. 3.
(1995). in 'After the New Liberalism', *Enlightenment's Wake*, London, ch. 8.
Gregor, A. James (1969). *The Ideology of Fascism*, New York.
(1974). *The Fascist Persuasion in Radical Politics*, Princeton, N.J.
(1979). *Young Mussolini and the Intellectual Origins of Fascism*, Berkeley, Calif.
Greiffeuhagen, Martin (1981). 'The Concept of Totalitarianism in Political Theory', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York.
Griffin, R. (1991). *The Nature of Fascism*, London.
(1995). *Fascism*, Oxford.
Griffin, R. (1998) (ed.). *International Fascism: Theories, Causes, and the New Consensus*, London.
Grimal, H. (1965). *Decolonisation: The British, French, Dutch and Belgian Empires 1919 to 1963*, London.
Haber, W. and Cohen, Wilbur J. (1948) (eds.). *Readings in Social Security*, New York.
Halévy, Elie (1966). 'The Era of Tyrannies', in *The Era of Tyrannies*, New York.
Hall, P. A. (1989a). 'Conclusions: The Politics of Ideas', in Hall (ed.) *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, N.J.
Hall, P. A. (1989b) (ed.). *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton, N.J.
Hamilton, A. (1971). *The Appeal of Fascism*, London.
Hamminga, Bert (1995). 'Demoralizing the Labor Market', *Journal of Political Philosophy* 3: 23–35.
Hanley, D. (1994) (ed.). *Christian Democracy in Europe. A Comparative Perspective*, London.
Harris, Jose (1977). *William Beveridge: A Biography*, Oxford.
(1981). 'Some Aspects of Social Policy in Britain During the Second World War', in Wolfgang J. Mommsen (ed.) *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850–1950*, London, pp. 247–62.
(1992). 'Political Thought and the Welfare State 1870–1940: An Intellectual Framework for British Social Policy', *Past and Present* 135: 116–41.
Harrod, R. F. (1966). *The Life of John Maynard Keynes*, London.
Hartz, Louis (1955). *The Liberal Tradition in America*, New York.
Harvie, C. (1990). 'Gladstonianism, the Provinces and Popular Political Culture 1860–1906', in R. Bellamy (ed.) *Victorian Liberalism: Nineteenth Century Political Thought and Practice*, London, pp. 152–74.
Hatzfeld, H. (1971). *Du paupérisme à la sécurité sociale 1850–1940*, Paris.
Hawthorn, G. (1976). *Enlightenment and Despair*, Cambridge.
Hay, J. R. (1981). 'The British Business Community, Social Insurance and the German Example', in Wolfgang J. Mommsen (ed.) *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850–1950*, London, pp. 107–32.
Hayward, J. E. S. (1961). 'The Official Social Philosophy of the French Third Republic: Léon Bourgeois and Solidarism', *International Review of Social History* 6: 19–48.
(1963). '"Solidarity" and the Reformist Sociology of Alfred Fouillée, I', *American Journal of Economics and Sociology* 22: 205–22.
Hazareesingh, Sudhir (1994). *Political Traditions in Modern France*, Oxford.
(1997). 'A Jacobin, Liberal, Socialist, and Republican Synthesis: The Original Political Thought of Charles Dupont-White (1807–1878)', *History of European Ideas* 23: 145–71.
Heald, David (1983). *Public Expenditure: Its Defence and Reform*, Oxford.

Heclo, Hugh (1974). *Modern Social Politics in Britain and Sweden*, New Haven, Conn. and London.
Heinen, Armin (1986). *Die Legion 'Erzengel Michael' in Rumanien*, Munich.
Helburn, S. (1991). 'Burke and Keynes', in B. W. Bateman and J. B. Davis (eds.) *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought*, Aldershot.
Heller, W. W. (1966). *New Dimensions of Political Economy*, Cambridge, Mass.
Hennock, E. P. (1986). *British Social Reform and German Precedents*, Oxford.
Hession, C. H. (1984). *John Maynard Keynes: A Personal Biography of the Man who Revolutionized Capitalism and the Way we Live*, New York.
Hilferding, Rudolf (1947). 'State Capitalism or Totalitarian State Economy', *Modern Review* I.
Hill, P. and Keynes, R. (1989) (eds.). *Lydia and Maynard: The Letters of John Maynard Keynes and Lydia Lopokova*, New York.
Hills, John (1993) (ed.). *The Future of Welfare*, York.
(1995). 'Funding the Welfare State', *Oxford Review of Economic Policy* 11 (3): 27–43.
Himmelfarb, Gertrude (1994). *The De-Moralization of Society: From Victorian Values to Modern Values*, New York.
Hirchman, A. O. (1989). 'How the Keynesian Revolution was Exported from the United States, and Other Comments', in P. A. Hall (ed.) *The Political Power of Economic Ideas: Keynesianism across Nations*, Princeton. N.J.
Hirsch, F. (1977). *The Social Limits to Growth*, London.
Hobsbawn, E. (1990). *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge.
Hofstadter, Richard (1948). *The American Political Tradition and the Men Who Made It*, New York.
(1955a). *The Age of Reform*, New York.
(1955b). *Social Darwinism in American Thought*, Boston.
Holmes, Stephen (1988). 'Liberal Guilt: Some Theoretical Origins of the Welfare State', in J. Donald Moon (ed.) *Responsibility, Rights, and Welfare: The Theory of the Welfare State*, Boulder, Colo. and London, pp. 77–106.
Hood, Christopher and Wright, Maurice (1981) (eds.). *Big Government in Hard Times*, Oxford.
Hook, Sidney (1967). '"Welfare State" – A Debate that Isn't', in Charles I. Schottland (ed.) *The Welfare State*, New York, pp. 164–71.
(1987). *Out of Step*, New York.
Horowitz, David (1972). *The Free World Colossus*, New York.
Hough, Jerry (1972). 'The Soviet System: Petrification or Pluralism?', *Problems of Communism* (March–April).
Howe, Irving (1983) (ed.). *1984 Revisited: Totalitarianism in Our Century*, New York.
Howson, S. (1975). *Domestic Monetary Management in Britain, 1919–1938*, Cambridge.
Howson, S. and Winch, D. (1977). *The Economic Advisory Council, 1930–1939*. Cambridge.
Hughes, H. Stuart (1958). *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought*, New York.
Huntington, S. P. (1975). 'The Democratic Distemper', *Public Interest* 41: 9–38.
Hutchison, T. W. (1978). *Revolutions and Progress in Economic Knowledge*, Cambridge.
Hutton, W. (1986). *The Revolution That Never Was: An Assessment of Keynesian Economics*, London.
(1995). *The State We're In*, London.
Irving, R. E. M. (1979). *The Christian Democratic Parties of Western Europe*, London.
Isaac, Jeffrey C. (1996). 'The Meanings of 1989', *Social Research* 63 (2): 291–344.
(1998). *Democracy in Dark Times*, Ithaca, N. Y.

Isserman, Maurice (1987). *If I Had a Hammer: The Death of the Old Left and the Birth of the New*, New York.

Jackson Preece, J. (1998). *National Minorities and the European States System*, Oxford.

Jaeckel, Eberhard (1972). *Hitler's Weltanschauung*, Middletown, Conn.

Jay, Martin (1973). *The Dialectical Imagination*, Boston.

(1984). *Marxism and Totality*, Berkeley, Calif.

Johnson, D. (1995). 'The New Right in France', in L. Cheles *et al.* (eds.) *The Far Right in Western and Eastern Europe*, London.

Johnson, H. (1978). 'The Keynesian Revolution and the Monetarist Counter-Revolution', in H. Johnson and E. Johnson (eds.) *In the Shadow of Keynes*, Oxford.

Kahn, Lord (1974). 'On Re-Reading Keynes', Fourth Keynes Lecture in Economics, in *Proceedings of the British Academy*, vol. LX, Oxford.

Kalyvas, Stathis N. (1996). *From Pulpit to Party. The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca and London.

Kassof, Allen (1964). 'The Administered Society: Totalitarianism Without Terror', *World Politics* (July).

Kedourie, E. (1960). *Nationalism*, London.

(1995). *Hegel and Marx*, Oxford.

Kelley, Alfred (1981). *The Descent of Darwin: The Popularization of Darwinism in Germany. 1860–1914*, Chapel Hill, N.C.

Kershaw, Ian (1985). *The Nazi Dictatorship: Problems and Perspectives of Interpretation*, London.

(1987). *The 'Hitler Myth'*, Oxford.

(1998–2001). *Hitler*, 2 vols., New York and London.

Keynes, M. (1975) (ed.). *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.

Kidd, Alan J. (1996). 'The State and Moral Progress: The Webbs' Case for Social Reform, c. 1905 to 1940', *Twentieth Century British History* 7: 189–205.

King, Desmond (1987). *The New Right: Politics, Markets and Citizenship*, London.

(1995). *Actively Seeking Work? The Politics of Unemployment and Welfare Policy in the United States and Great Britain*, Chicago.

(1999). *In the Name of Liberalism*, Oxford.

King, Desmond S. and Rothstein, Bo (1993). 'Institutional Choices and Labor Market Policy: A British–Swedish Comparison', *Comparative Political Studies* 26: 147–77.

Kirkpatrick, Jeanne (1982). *Dictatorships and Double Standards: Rationalism and Reason in Politics*, Washington, D.C.

Klein, Rudolf (1993). 'O'Goffe's Tale: Or What Can We Learn from the Successes of the Capitalist Welfare States?', in Catherine Jones (ed.) *New Perspectives on the Welfare State in Europe*, London, pp. 7–17.

Klingemann, H.-D. and Fuchs, D. (1995) (eds.). *Citizens and the State*, Oxford.

Kolakowski, Leszek (1985). *Main Currents of Marxism*, Oxford.

Konrad, George (1984). *Antipolitics*, New York.

(1992). 'What is the Charter?', *East European Reporter* (January/February).

(1995). *The Melancholy of Rebir :: Essays from Post-Communist Central Europe, 1989–1994*, New York.

Konrad, George and Szelenyi, Ivan (1979). *The Intellectuals on the Road to Class Power*, New York.

Kornhauser, W. (1959). *The Politics of Mass Society*, Glencoe, Ill.

Korpi, Walter (1995). 'The Position of the Elderly in the Welfare State: Comparative Perspectives on Old-Age Care in Sweden', *Social Service Review* 69: 242–73.

Koselleck, Reinhart (1972). 'Enleitung', in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, vol. I, pp. xiii–xxvii.

Krugman, P. (2000). *The Return of Depression Economics*, Harmondsworth.
Land, Hilary (1994). 'The Demise of the Male Breadwinner – In Practice but not in Theory: A Challenge for Social Security Systems', in Sally Baldwin and Jane Falkingham (eds.) *Social Security and Social Change*, New York, pp. 100–15.
Langewiesche, D. (1990). 'German Liberalism in the Second Empire, 1871–1914' in K. H. Jarauch and L. E. Jones (eds.) *In Search of a Liberal Germany*, New York, Oxford and Munich, pp. 217–35.
Lederer, Emil ( 940). *State of the Masses: The Threat of a Classless Society*, New York.
Le Grand, Julian (1982). *The Strategy of Equality*, London.
(1991). 'Quasi-markets and Social Policy', *Economic Journal* 101: 1256–67.
Leonhard, Wolfgang (1974). *Three Faces of Marxism*, New York.
Levy, Bernard-Henri (1979). *Barbarism with a Human Face*, New York.
Lewis, Jane (1992). 'Gender and the Development of Welfare Regimes', *Journal of European Social Policy* 2: 159–73.
Liebich, André (1987). 'Marxism and Totalitarianism: Rudolf Hilferding and the Mensheviks', *Dissent* (Spring).
Lieven, D. (2000). *Empire, The Russian Empire and its Rivals*, London.
Lindbeck, Assar, Molander, Per, Persson, Torsten, Petersson, Olof, Sandmo, Agnar, Swedenborg, Birgitta and Thygesen, Niels (1994). *Turning Sweden Around*, Cambridge, Mass.
Linz, Juan J. (1975). 'Totalitarian and Authoritarian Regimes', in Fred I. Greenstein and Nelson W. Polsby (eds.) *Handbook of Political Science: Macropolitical Theory*, vol. III, Reading, Mass.
(2000). *Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Boulder, Colo. and London.
Lipset, S. M. (1960). *Political Man*, Glencoe, Ill.
(1964). 'Ostrogorski and the Analytical Approach to the Comparative Study of Political Parties', in M. Ostrogorski, *Democracy and the Organisation of Political Parties*, ed. and abridged S. Lipset, Chicago, vol. I, pp. ix–lxv.
Lively, J. (1965) (ed.). *The Works of Joseph de Maistre*, London.
Logue, William (1983). *From Philosophy to Sociology: The Evolution of French Liberalism, 1890–1914*, DeKalb, Ill.
Long, D. (1996). *Towards a New Liberal Internationalism: The International Theory of J. A. Hobson*, Cambridge.
Lönne, K. E. (1986). *Politischer Katholizismus im 19 und 20 Jahrhundert*, Frankfurt am Main.
Luhmann, Niklas (1990). *Political Theory in the Welfare State*, Berlin.
Lukes, Steven (1973). *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harmondsworth.
(1985). *Marxism and Morality*, Oxford.
Lyttelton, Adrian (1973). *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919–1929*, New York.
McBriar, A. M. (1962). *Fabian Socialism and English Politics 1884–1918*, Cambridge.
(1987). *An Edwardian Mixed Doubles*, Oxford.
McClelland, J. S. (1970) (ed.). *The French Right*, London.
(1989). *The Crowd and the Mob: From Homer to Canetti*, London.
McCormick, B. (1992). *Hayek and the Keynesian Avalanche*, London.
Macdonald, Dwight (1946). 'The Root is Man', *Politics* (April and July): 97–115, 194–214.
Maier, Hans (1973). *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie (1789–1901)*, Freiburg.
Malgeri, Francesco (1993). *Luigi Sturzo*, Cinisello Balsamo, Milan.
Mayall, J. (1990). *Nationalism and International Society*, Cambridge.
(1999). 'Sovereignty, Nationalism and Self-Determination', in Robert Jackson (ed.) *Sovereignty at the Millennium*, Oxford.

Mayeur, Jean-Marie (1980). *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne*, Paris.
Mayo, Henry (1960). *An Introduction to Democratic Theory*, Ann Arbor, Mich.
Mead, James E. (1995). *Full Employment Regained?* Cambridge.
Mead, Lawrence M. (1997). 'Citizenship and Social Policy: T. H. Marshall and Poverty', *Social Philosophy and Policy* 14: 197–230.
Menczer, Béla (1952) (ed.). *Catholic Political Thought 1789–1848*, London.
Merrien, François-Xavier (1994). 'Divergences Franco-Britanniques', in François-Xavier Merrien (ed.) *Face à la pauvreté*, Paris.
(1997). *L'état-providence*, Paris.
Michnik, Adam (1985). *Letters from Prison and Other Essays*, trans. Maya Latynski, Berkeley, Calif.
(1992). *The Church and the Left*, ed. and trans. David Ost, Chicago.
Middleton, R. (1982). 'The Treasury in the 1930s', *Oxford Economic Papers* 34: 48–77.
Miller, Gary (1992). *Managerial Dilemmas*, Cambridge.
Miller, S. and Potthoff, H. (1986). *A History of German Social Democracy from 1848 to the Present*, Leamington Spa.
Milza, Pierre (1987). *Le fascisme français*, Paris.
(1999). *Mussolini*, Paris.
Mini, P. V. (1991). *Keynes, Bloomsbury and the General Theory*, London.
(1994). *John Maynard Keynes: A Study in the Psychology of Original Work*, London.
Mises, Ludwig von (1944). *Omnipotent Government: The Rise of the Total State and Total War*, New Haven, Conn.
(1981). *Socialism*, trans. J. Kahane, Indianapolis.
Mitchell, Allan (1991). *The Divided Path: The German Influence on Social Reform in France after 1870*, Chapel Hill, N.C.
Moffitt, Robert (1992). 'Incentive Effects of the US Welfare System: A Review', *Journal of Economic Literature* 30: 1–61.
Moggeridge, D. E. (1992). *Maynard Keynes: An Economist's Biography*, London.
Mommsen, H. (1981). 'The Concept of Totalitarian Dictatorship vs. the Comparative Theory of Fascism: The Case of National Socialism', in Ernest A. Menze (ed.) *Totalitarianism Reconsidered*, New York, pp. 146–66.
Mommsen, W. (1967). *Max Weber and German Politics 1890–1920*, New York.
(1981) (ed.). *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850–1950*, London.
(1989). *The Political and Social Theory of Max Weber*, Cambridge.
Morsey, Robert (1977). 'Bischof Ketteler und der politischer Katholizismus', in *Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft*, Cologne.
Mosse, George L. (1964). *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*, New York.
(1978). *Toward the Final Solution: A History of European Racism*, New York.
Murray, Charles (1984). *Losing Ground: American Social Policy, 1950–80*, New York.
Myrdal, Gunnar (1965). *Beyond the Welfare State*, London.
Nagy-Talavera, Nicholas M. (2001). *The Green Shirts and the Others*, Iasi, Oxford and Portland.
Nash, George H. (1976). *The Conservative Intellectual Movement in America since 1945*, New York.
Nelson, Barbara J. (1990). 'The Origins of the Two-Channel Welfare State: Workmen's Compensation and Mothers' Aid', in *Women, the State and Welfare*, ed. Linda Gordon, Madison, Wis., pp. 123–51.
Neumann, Franz (1942). *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism*, London.
Neumann, Sigmund (1942). *Permanent Revolution: The Total State in a World at War*, New York.

Niskanen, W. A. (1971). *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago.

(1977). *Bureaucracy: Servant or Master?*, London.

Nolte, Ernst (1966). *Three Faces of Fascism*, New York.

Nye, Robert A. (1975). *The Origins of Crowd Psychology: Gustave Le Bon and the Crisis of Mass Democracy in the Third Republic*, London.

O'Brien, Martin and Penna, Sue (1998). *Theorising Welfare: Enlightenment and Modern Society*, London.

O'Connor, James R. (1973). *The Fiscal Crisis of the State*, New York.

O'Connor, Julia S., Orloff, Ann S. and Shaver, Sheila (1999). *States, Markets, Families: Gender and Social Policy in Australia, Canada, Great Britain and the United States*, Cambridge.

O'Donnell, R. (1989). *Keynes: Philosophy, Economics and Politics: The Philosophical Foundations of Keynes's Thought and their Influence on his Economics and Politics*, London.

Offe, Claus (1984). *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Mass.

(1987). 'Challenging the Boundaries of Institutional Politics: Social Movements since the 1960s', in C. Maier (ed.) *Changing the Boundaries of the Political*, Cambridge.

(1992). 'A Non-Productivist Design for Social Policies', in Philippe Van Parijs (ed.) *Arguing for Basic Income*, London, pp. 61–80.

Olson, Mancur Jr. (1965). *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass.

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) (1981). *The Welfare State in Crisis*, Paris.

(1994). *New Orientations for Social Policy*, Paris.

Orloff, Ann Shola (1993). 'Gender and the Social Rights of Citizenship: The Comparative Analysis of Gender Relations and Welfare States', *American Sociological Review* 58: 303–28.

Osborne, David and Gaebler, Ted (1993). *Reinventing Government*, New York.

Owen, N. (1999). 'Critics of Empire in Britain', in Judith Brown and Wm. Roger Louis (eds.) *The Oxford History of the British Empire*, vol. IV, Oxford.

Pangle, T. L. (1992). *The Ennoblement of Democracy: The Challenge of the Postmodern Age*, Baltimore, Md.

Paradowska, Janina (1991). 'The Three Cards Game: An Interview with Adam Michnik', *Telos* (Summer).

Parker, Julia (1998). *Citizenship, Work and Welfare: Searching for the Good Society*, London.

Parry, G. (1969). *Political Elites*, London.

Parsons, W. (1983). 'Keynes and the Politics of Ideas', *History of Political Thought* 4 (2): 367–92.

(1985). 'Was Keynes Kuhnian?: Keynes and the Idea of Theoretical Revolutions', *British Journal of Political Science* 15: 451–71.

(1997). *Keynes and the Quest for a Moral Science*. Cheltenham.

Patterson, James T. (1994). *America's Struggle against Poverty 1900–1994*, Cambridge, Mass.

Payne, Stanley G. (1987). *The Franco Regime. 1936–1975*, Madison, Wis.

(1995). *A History of Fascism. 1914–1945*, Madison, Wis.

(1999). *Fascism in Spain, 1923–1975*, Madison, Wis.

Peacock, A. and Willgerodt, H. (1989) (eds.). *German Neo-Liberals and the Social Market Economy*, London.

Peden, G. C. (1980). 'Keynes, the Treasury and Unemployment in the Later Nineteen-Thirties', *Oxford Economic Papers* 32: 1–8.

(1983). 'Sir Richard Hopkins and the "Keynesian Revolution" in Employment Policy, 1929–1945', *Economic History Review* 36: 281–96.

Peltzman, Sam (1980). 'The Growth of Government', *Journal of Law and Economics* 23: 209–87.

Pick, D. (1989). *Faces of Degeneration: A European Disorder c. 1848–1918*, Cambridge.

Pierson, Paul (1994). *Dismantling the Welfare State: Reagan, Thatcher and the Politics of Retrenchment*, Cambridge.
Pigou, A. C. (1949). 'The Economist', in *John Maynard Keynes 1883–1946*, Cambridge.
Piven, Frances Fox and Cloward, Richard A. (1971). *Regulating the Poor*, New York.
(1979). *Poor People's Movements: Why They Succeed, How They Fail*, New York.
Plamenatz, J. (1958). 'Electoral Studies and Democratic Theory', *Political Studies* 6: 1–9.
Plant, Raymond (1988). 'Needs, Agency, and Welfare Rights', in J. Donald Moon (ed.) *Responsibility, Rights and Welfare*, Boulder, Colo., pp. 55–75.
Podhoretz, N. (1996). 'Neoconservatism: A Eulogy', *Commentary* 101 (3): 26.
Poliakov, Leon (1971). *The Aryan Myth*, New York.
Polsby, N. W. (1963). *Community Power and Political Theory*, New Haven, Conn.
Pombeni, P. (1994a). *Partiti e sistemi politici nella storia contemporanea*, 3rd edn, Bologna.
(1994b). 'Starting in Reason, Ending in Passion. Bryce, Lowell, Ostrogorski and the Problem of Democracy', *Historical Journal* 37: 319–41.
Power, Michael (1994). *The Audit Explosion*, London.
Prinz, Michael and Zitelmann, Rainer (1991) (eds.). *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Darmstadt.
Przeworski, A. (1984). *Capitalism and Social Democracy*, Cambridge.
Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York.
Quagliariello, G. (1996). *Politics Without Parties: Moisei Ostrogorski and the Debate on Political Parties on the Eve of the Twentieth Century*, Aldershot.
Rassem, Mohammed (1992). 'Wohlfahrt, Wohltat, Wohltätigkeit, Caritas', in Otto Brunner, Werner Conze and Reinhart Koselleck (eds.) *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, vol. VII, pp. 595–636.
Reimann, Guenther (1941). *The Myth of the Total State*, New York.
Revel, Jean-François (1977). *The Totalitarian Temptation*, New York.
Rhoads, Steven E. (1985). *The Economist's View of the World: Government, Markets and Public Policy*, Cambridge.
Rimlinger, G. V. (1971). *Welfare Policy and Industrialization in Europe, America and Russia*, New York.
Ringen, Stein (1987). *The Possibility of Politics*, Oxford.
Ritter, Emil (1956). *Die Katholisch-Soziale Bewegung Deutschlands im XIX Jahrhundert und der Volksverein*, Cologne.
Roberts, David D. (1979). *The Syndicalist Tradition and Italian Fascism*, Chapel Hill, N.C.
Robinson, J. (1975). 'What has Become of the Keynesian Revolution?', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
Rodgers, Daniel T. (1998). *Atlantic Crossings: Social Politics in a Progressive Age*, Cambridge, Mass.
Rollings, N. (1985). 'The Keynesian Revolution in Economic Policy-Making: A Comment', *Economic History Review* 36 (1): 95–100.
Röpke, W. (1960 [1958]). *A Humane Economy*, London.
Rosanvallon, Pierre (1990). *L'état en France de 1789 à nos jours*. Paris.
(1992). *La crise de l'état-providence*. Paris.
(2000). *The New Social Question: Rethinking the Welfare State*, Princeton, N.J.
Rose, Richard and Peters, B. Guy (1979). *Can Government Go Bankrupt?*, London.
Rothstein, Bo (1998). *Just Institutions Matter*, Cambridge.
Rowbotham, M. (2000). *Goodbye America: Globalisation, Debt and the Dollar Empire*, Charbury.
Rudé, G. (1981 [1964]). *The Crowd in History, 1730–1848*, London.

Runciman, W. G. (1963). *Social Science and Political Theory*, Cambridge.
Sainsbury, Diane (1996). *Gender, Equality and Welfare States*, Cambridge.
Saint-Jours, Yves (1982). 'France', in P. A. Köhler and H. F. Zacher (eds.) *The Evolution of Social Insurance 1881–1981*, London, pp. 93–149.
Sartori, Giovanni (1962). *Democratic Theory*, New York.
Scaff, L. (1981). 'Max Weber and Robert Michels', *American Journal of Sociology* 86: 1269–86.
Schactman, Max (1962). *The Bureaucratic Revolution: The Rise of the Stalinist State*, New York.
Schapiro, Leonard (1959). *The Communist Party of the Soviet Union*, New York.
(1972). *Totalitarianism*, New York.
Scheuerman, William E. (1994). *Between the Norm and the Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, Cambridge, Mass.
Schleunes, Karl A. (1970). *The Twisted Road to Auschwitz*, Urbana, Ill.
Schottland, Charles I. (1967) (ed.). *The Welfare State*, New York.
Scoppola, Pietro (1972). 'La democrazia nel pensiero cattolico del novecento', in Luigi Firpo (ed.) *Storia delle idee politiche economiche e sociali, vol. VI: Il secolo ventesimo*, Turin.
(1986). 'Chiesa e società negli anni della modernizzazione', in A. Riccardi (ed.) *Le chiese di Pio XII*, Rome and Bari.
Scott, J. A. (1951). *Republican Ideas and the Liberal Tradition in France*, New York.
Seideman, David (1986). *The New Republic: A Voice of Modern Liberalism*, New York.
Self, Peter (1993). *Government by the Market?*, London.
Serge, Victor (1937a). *From Lenin to Stalin*, New York.
(1937b). *Russia: Twenty Years After*, New York.
Shapiro, Daniel (1997). 'Can Old-Age Social Insurance be Justified?', *Social Philosophy and Policy* 14: 116–44.
Shorter, E. and Tilly, C. (1974). *Strikes in France, 1830–1968*, Cambridge.
Skidelsky, R. (1975). 'The Reception of the Keynesian Revolution', in M. Keynes (ed.) *Essays on John Maynard Keynes*, Cambridge.
(1977) (ed.). *The End of the Keynesian Era*, London.
(1983). *John Maynard Keynes: Hopes Betrayed, 1883–1920*, London.
(1992). *John Maynard Keynes: The Economist as Saviour, 1920–1937*, London.
(1996). *Keynes*, Oxford.
(1997). 'Bring Back Keynes', *Prospect*, May.
(2000). *John Maynard Keynes: Fighting For Britain 1937–1946*, London.
(2001). 'Keynes Lives', *Financial Times*, 15 August.
Skilling, H. Gordon (1981). *Charter 77 and Human Rights in Czechoslovakia*, London.
(1989). *Samizdat and an Independent Society in Central and Eastern Europe*, Oxford.
Skilling, H. Gordon and Griffiths, Franklyn (1971) (eds.). *Interest Groups in Soviet Politics*, Princeton, N.J.
Skilling, H. Gordon and Wilson, Paul (1991) (eds.). *Civic Freedom in Central Europe: Voices from Czechoslovakia*, New York.
Skocpol, Theda (1992). *Protecting Soldiers and Mothers: The Political Origins of Social Policy in the United States*, Cambridge, Mass.
(1995). *Social Policy in the United States*, Princeton, N.J.
Souvarine, Boris (1939). *Stalin: A Critical Survey of Bolshevism*, New York.
Spiro, Herbert J. and Barber, Benjamin R. (1970). 'Counter-Ideological Uses of "Totalitarianism"', *Politics and Society* I(1) (November).
Sprawson, C. (1992). *Haunts of the Black Masseur: The Swimmer as Hero*, London.
Stein, H. (1969). *The Fiscal Revolution in America*, Chicago.
Sternhell, Zeev (1978). *La droite révolutionnaire. 1885–1914: les origines françaises du fascisme*, Paris.

Sternhell, Zeev, Sznajder, M. and Asheri, M. (1994). *The Birth of Fascist Ideology*, Princeton, N.J.

Stewart, M. (1967). *Keynes and After*, Harmondsworth.

Stigler, George J. (1970). 'Director's Law of Public Income Redistribution', *Journal of Law and Economics* 13: 1–10.

(1988) (ed.). *Chicago Studies in Political Economy*, Chicago.

Stone, J. F. (1985). *The Search for Social Peace: Reform Legislation in France 1890–1914*, Albany, N.Y.

Szöllösi-Janze, Margit (1989). *Die Pfeilkreuzlerbewegung in Ungarn*, Munich.

Talmon, Jacob (1970 [1952]). *The Origins of Totalitarian Democracy*, New York.

Taylor, M. W. (1992). *Men Versus the State*, Oxford.

tenBroek, Jacobus and Wilson, Richard B. (1954). 'Public Assistance and Social Insurance – A Normative Evaluation', *UCLA Law Review* 1: 237–302.

Thompson, E. P. (1971). 'The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century', *Past and Present* 50: 76–136.

Thornton A. P. (1959). *The Imperial Idea and its Enemies: A Study in British Power*, London.

Tilly, C. (1979). 'Collective Violence in European Perspective', in H. D. Graham and T. R. Gurr (eds.) *Violence in America: Historical and Comparative Perspectives*, London.

Tilton, Timothy A. (1990). *The Political Theory of Swedish Social Democracy*, Oxford.

Tismaneanu, Vladimir (1992). *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*, New York.

(1994). 'NYR, TLS and the Velvet Counterrevolution', *Common Knowledge* 3 (Spring).

Tomlinson, J. (1981). 'Why Was There Never a "Keynesian Revolution" in Economic Policy?', *Economy and Society* 10 (1): 72–87.

Townsend, Peter (1962). 'The Meaning of Poverty', *British Journal of Sociology* 13: 210–27.

(1979). *Poverty in the United Kingdom*, Harmondsworth.

Tullock, G. (1965). *The Politics of Bureaucracy*, Washington, D.C.

(1976). *The Vote Motive: An Essay in the Economics of Politics with Applications to the British Economy*, London.

Ungari, Paolo (1963). *Alfredo Rocco e l'ideologia giuridica del fascismo*, Brescia.

Ungerson, Clare (1987). *Policy is Personal: Sex, Gender and Informal Care*, London.

Van Dormael, A. (1978). *Bretton Woods – The Birth of an International Monetary System*, London.

Van Parijs, Philippe (1992) (ed.). *Arguing for Basic Income*, London.

Vecchio, Giorgio (1997). *Luigi Sturzo. Il prete che portò i cattolici alla politica*, Milan.

Vincent, J. R. (1966). *The Formation of the British Liberal Party 1857–68*, London.

Wald, Alan (1987). *The New York Intellectuals: The Rise and Decline of the Anti-Stalinist Left from the 1930s to the* 1980s, Chapel Hill, N.C.

Walzer, Michael (1988). *The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York.

Weber, Eugen (1962). *Action Française*, Stanford, Calif.

Weill, G. (1979). *Histoire du catholicisme libéral en France, 1828–1908*, Paris and Geneva.

Weir, M. and Skocpol, T. (1985). 'State Structures and the Possibilities for "Keynesian" Responses to the Great Depression in Sweden, Britain, and the United States', in P. Evans, D. Rueschemeyer and T. Skocpol (eds.) *Bringing the State Back In*, Cambridge.

Weisbrod, B. (1981). 'The Crisis of German Unemployment Insurance in 1928/1929 and its Political Repercussions', in Wolfgang J. Mommsen, *The Emergence of the Welfare State in Britain and Germany 1850–1950*, London, pp. 188–204.

Weiss, J. H. (1983). 'Origins of the French Welfare State: Poor Relief in the Third Republic, 1871–1914', *French Historical Studies* 13: 47–77.

White, Stuart (2000). 'Social Rights and the Social Contract – Political Theory and the New Welfare Politics', *British Journal of Political Science* 30: 507–32.
Whiteside, Kerry H. (1988). *Merleau-Ponty and the Foundations of an Existential Politics*, Princeton, N.J.
Wilensky, Harold and Lebeaux, C. N. (1958). *Industrial Society and Social Welfare*, New York.
Wilkinson, James D. (1981). *The Intellectual Resistance in Europe*, Cambridge, Mass.
Williams, R. (1971 [1958]). *Culture and Society 1780–1950*, Harmondsworth.
Winch, D. (1969). *Economics and Policy: A Historical Survey*, London.
Wippermann, Wolfgang (1989). *Faschismustheorien*, Darmstadt.
Wolf, Charles Jr. (1988). *Markets or Governments*, Cambridge, Mass.
Wolfe, Bertram D. (1961). 'The Durability of Soviet Totalitarianism', in Alex Inkeles and Kent Geiger (eds.) *Soviet Society*, Boston.
Wolin, Richard (1992). 'Carl Schmitt – The Conservative Revolutionary: Habitus and Aesthetics of Horror', *Political Theory* 20(3).
Woltermann, C. (1993). 'What is Paleoconservatism?', *Telos* 97: 9–18.
World Bank (1994). *Averting the Old Age Crisis: Policies to Protect the Old and Promote Growth*, New York.
Worswick, D. N and Trevithick, J. (1984) (eds.). *Keynes and the Modern World*, Cambridge.
Young, James P. (1996). *Reconsidering American Liberalism: The Troubled Odyssey of the Liberal Idea*, Boulder, Colo.
Zanfarino, Antonio (1994). *Il pensiero politico contemporaneo*, Naples.
Zaslavsky, V. (1992). 'Success and Collapse: Traditional Soviet Nationality Policy', in I. Bremmer and R. Taras, *Nations and Politics in the Soviet Successor States*, Cambridge.
Zitelmann, Rainer (1987). *Hitler: Selbstverständnis eines Revolutionärs*, Hamburg.
Zöllner, D. (1982). 'Germany', in P. A. Köhler and H. F. Zacher (eds.) *The Evolution of Social Insurance 1881–1981*, London, pp. 1–92.

## المحرران فى سطور:

### تيرينس بول *Terence Ball*

أستاذ العلوم السياسية بجامعة أريزونا. وقام بالتدريس لسنوات عديدة بجامعة مينيسوتا، كما عمل أستاذا زائرا بجامعتى أكسفورد وكاليفورنيا - سان ديجو، وقام بتحرير الكتابات السياسية لجيمس ميل وسلسلة كتب "الفيدرالى" ***The Federalist*** من إصدارات كمبريدج، كما شارك جويس أبلبى ***Joyce Appleby*** فى تحرير كتابات توماس چيفرسون للسلسلة نفسها. ومن مؤلفاته: "إعادة تشكيل الخطاب السياسى" و "إعادة تقييم النظرية السياسية" و "شبح روسو: رواية"، بالإضافة إلى العديد من الأعمال التى قام بتحريرها بمفرده أو مع آخرين.

### ريتشارد بيللامى *Richard Bellamy*.

أستاذ علوم الحكم بجامعة إسكس والمدير الأكاديمى للجمعية الأوروبية للأبحاث السياسية. شغل منصب أستاذ كرسى بجامعتى إيست أنجليا وريدينج، وقام بتحرير كتابات "بيكاريا" و"جرامشى" لسلسلة كتب كمبريدچ. من مؤلفاته: "النظرية الاجتماعية الإيطالية الحديثة"، "الليبرالية والمجتمع المعاصر" و"الليبرالية والتعددية"و "إعادة النظر فى الليبرالية"، بالإضافة إلى الكثير من الأعمال التى قام بتحريرها بمفرده أو مع آخرين.

**المترجمة فى سطور:**

**مى السيد محمد مقلد**

مترجمةح بوزارة الخارجية المصرية صدر لها "حالات من الاضطراب النفسى والعقلى" ، عن المشروع القومى للترجمة.

**المراجع فى سطور:**

**طلعت الشايب**

كاتب ومترجم. ترجم وراجع نحو أربعين عملاً من بينهما: "صدام الحضارات" و"حدود حرية التعبير" و"فكرة الاضمحلال فى التاريخ الغربى" و"الحرب الباردة الثقافية" و"الفنون والآدب تحت ضغط العولمة"... إلخ.

التصحيح اللغوى : عايدى جمعة

الإشـــراف الفنى: حســـن كامل

عمل مرجعى يقدم رؤية شاملة لتطور الفكر السياسى من أواخر القرن التاسع عشر إلى نهاية القرن العشرين، شارك فى إعداده فريق من المفكرين وحرره باحثان متخصصان، ويغطى نشأة دولة الرفاهة وردود الفعل عليها والنقد الفاشى والشيوعى للديمقراطية الليبرالية والبدائل المطروحة، كما يعرض للأشكال الجديدة للتنظيم السياسى التى جاءت بها الانتخابات الجماهيرية والحركات الاجتماعية الجديدة والتفاعل بين تراث الفكر السياسى الغربى وغير الغربى والخطر الذى تمثله العولمة.

يضم هذا المجلد دراسات عن نشأة دولة الرفاهة، والسياسة، والأسواق، وصعود الجماهير، وظهور النظرية الحديثة للديمقراطية، والقومية، والاستعمار، والفاشية، والعرقية، والمحافظة، والديمقراطية المسيحية ونقاد الشمولية، والمدارس الاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية، والثورة الروسية، والشيوعية الأسيوية، والماركسية الغربية والماركسية الفرنسية (من الوجودية إلى البنيوية).

تصميم الغلاف: نسرين كشك